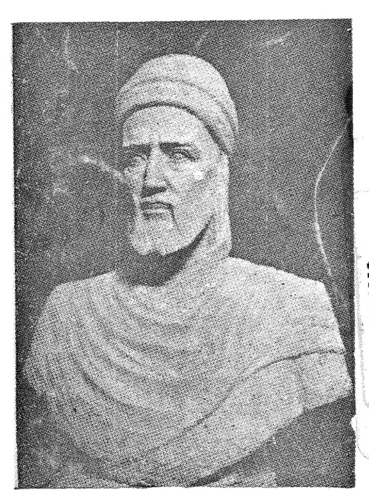
دكتور
محمد محمود ربيع

النظرية السياسية لابن خلدون

دراسة مقارنة فى النظريات الإسلامية والفكر السياسى الإسلامى



تصـــــدير

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (٧٣٢ هـ / ١٣٣٢ م – ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) هو قمة شامخة من قمم الفكر العربى الاسلامى • لم تثر آراؤه ونشاطاته تعليقات مفكرى القرن الرابع عشر الميلادى فحسب ، بل ما زالت حتى اليوم محل بحث مستفيض من جانب المستشرقين والعلماء العرب المعاصرين الذين اهتموا بمجال أو أكثر من مجالات مقدمته الشهيرة لكتاب العبر • وسنشير فى الفصل الأول الى كل الدراســات الهــامة التى غطت جوانب ابداع ابن خـلدون فى حقول الاجتماع والاقتصاد والتاريخ والمنطق •

غير أن الذى لفت نظرنا منذ أوائل الستينات من هذا القرن هو وجود ثغرة كبيرة فى الدراسات الخلدونية تتمثل فى الافتقار الى دراسات علمية متكاملة تتناول بالشرح والتفسير نظريته السياسية والتى نعتقد أنه بدونها لا يمكن توفير الفهم المتوازن لمقدمته • ولقد سبقت محاولتنا لسد تلك الثغرة مقالات ودراسات سيـاسية قيمة باللغات العربية والأجنبية قمنا بحصرها وتقييمها فى الفصل الأول أيضا • الا أنه من الملاحظ أنها تفاوتت فى مدى اقترابها من التفسير الســليم لمنهــج ابن خلدون وجوهر نظريته السيـاسية ، وأسباب فروضه وآرائه المتميزة (مقارنة بغيره من المفكرين) حول الفتنـة الكبرى ، والتخلى عن مبدأ الشورى ، وعلاقة ذلك بالعصبية ، وفضل ابن خلدون على النظرية السنية للخلافة ، والأسس التى قدمها لتفسير اضمحلال الخلافة الاسلامية ، والعبرة التى استخلصها من دراسته ، وأخيرا الفروض التى بنى عليها مفهومه لنظام الملك •

تبقى كلمة حول تطور دراستنا المتواضعة هذه • فقد سبق أن تقدمنا الى جامعة أمستردام فى أوائل عام ١٩٦٧ بطلب لمنـاقشة رسالة للدكتوراه بعنوان : النظرية السياسية لابن خلدون • ثم قمنا بتنقيح هذه الرسالة لاصـدارها على هيئة كتاب باللغـة الانجليزية أصدرت طبعته الأوروبية دار نشر بريل فى مدينة لايدن بهولندا فى يوليو ١٩٦٧ • والكتاب الحالى هو دراسة مزيدة ومنقحة تركز من ناحية على تأصيل منهج ابن خلدون وعلى موقعه من منهج البحث الاسلامى • ومن ناحية أخرى ، تبرز الدراسة الجانب المقارن الذى سبق تناوله فى الطبعة الأوروبية من الكتاب •

والله الموفق •

المؤلف

النظريه السياسيه لابن خلدون

الفهـــــــرس

الموضوعـــــات	الصفحة

الباب الأول

النظرية السياسية لابن خلدون (الوسائل)

الفصل الأول : مقـــدمة عامـــة

الفصل الثاني : المنهج الجديد لابن خلدون

الفصل الثالث : مفهـــوم العصبية

الفصل الأول

مقـــدمة عامة

المبحث الاول

الدراسات السابقة لمقدمة ابن خلدون

في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر نشر المستعرب سيلفستر دوساسي (١) مقتطفات من مقدمة ابن خلدون (تونس ٧٣٢ هـ/١٣٣٢ ميلادية ـ القاهرة ١٤٠٦/٨٠٨) . وسرعان ما اقتفى اثره عدد آخر من العلمـــاء الاوربيين (٢) ، ومنذ ذلك الحين أصبح هذا الجزء الاول والاكثر أهميـــة من التاريخ الجامع للمفكر والعالم الاسلامى الكبير موضوعا لكثـــير من المطبوعات التى كتبها المستشرقون والعلماء في مختلف فروع العلـــوم الاجتماعية والتاريخية .

---

(١) "Extraits des Prolégomènes d'Ibn-Khaldoun", in : A. I. Silvestre de Sacy, *Relation de l'Egypte par Abd-Allatif*.. Paris 1810. The same, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes*, Paris 3 vols., 2d ed. 1826-7; *Anthologie grammaticale arabe*, Paris 1829.

(٢) *E.g., J. Hammer-Purgstall*, "Extraits d'Ibn Khaldoun", in : *Fundgruben des Oriens* VI (1816), and F. E. Schulz, "Extrait du grand ouvrage historique d'Ibn-Khaldoun", in *Journal Asiatique*, 2ème série II (1828). W. J. Fischel, *Selected Bibliography*, in F. Rosenthal's translation of the *Muqaddima* (*cf.* n. 12 below), vol. III pp. 485-512, and : H. Pérès, "Essai de bibliographie d'Ibn Haldûn", in : *Studi orientalistici in onore di G. Levi Della Vida*, Rome, 2 vols. 1956, II pp. 304-29.

وبعد منتصف ذلك القرن بوقت قصير ، وفي ١٨٥٨ على وجـــه التحديد ، قدم المستشرق الفرنسي كاترمير (٣) طبعة عربية احتـــوت النص الكامل للمقدمة . وبعد ذلك بسنوات قليلة ترجم دوسلان (٤) الى اللغة الفرنسية المقدمة التاريخية لابن خلدون مع تمهـــيد تضمن الســيرة الذاتية أضافها مؤلفنا في نهاية الجزء السابع من تاريخه الجامـع . ونشر دوسلان بالفعل المتن العربى وترجمة فرنسية لتلك الاجزاء المتعلقة بالتاريخ الجامع ـ المجلدين ٦ ، ٧ المتعلقة بتاريخ البربر والأسر الاسلامية الحاكمة في شـــمال افريقيا (٥) .

في الوطن العربى ، تمثل أول اصدار لأعمال ابن خلـدون في العصر الحديث في تلك الطبعة الشاملة التى صدرت خلال عامى ١٨٦٧ ـ ١٨٦٨ في بولاق بالقاهرة متضمنة النص الكامل لتاريخه الجامع (٦) . ورغـــم أن المجلد الاول من هذه الطبعة الشاملة احتوى على نص مقدمة ابن خلدون، الا أن الدقة تقتضي الاشـــارة الى أنها كانت أعادة نشر للطبـــعة الاولى للمقدمة التى صدرت بالقاهرة في عام ١٨٥٧ أى قبل ظهور طبعة كاترمير البارســـية بسنة .

---

(٣) *Prolégomènes d'Ibn-Khaldoun. Texte arabe par E.* Quatremére. In : *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), vols. XVI-XVIII, Paris 1858.

(٤) *Les Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun.* Traduits en Français et commentés par M. de Slane. In : Notices et Extraits .... vols. XIX-XXI, Paris 1862-8. *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun.* Paris, 3 vols., 1934-8 (photomech. repr.), Préface de G. Bouthoul.

(٥) Ibn Khaldoun, Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale. Texte arabe par M. de Slane, Algiers, 2 vols., 1847-51; idem, trad. de l'Arabe par M. de Slane, Algiers, 4 vols. 1852-56; idem, Nouv. éd. P. Casanova, 3 vols., Paris 1925-34.

(٦) عبد الرحمن بن خلدون ، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر ، ٧ أجزاء ، القاهرة بولاق ١٢٨٤ هـ . ١٨٦٧ ـ ٦٨ م .

هكذا وضع الانجاز الأساسي (٧) من بين أعمال ابن خلدون تحت تصرف أولئك الذين يودون القيـــام بدراسات متخصصة في الجوانب التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية لفكره على الرغـــم من أن طبع نص للمقدمة يلبي جميع المطالب الصارمة لعلم فقه اللغة ما يـــزال أمنية لم تتحقق (٨) . هذا وقد صدرت عدة طبعات من المقدمة لتستخدم ككتاب دراسي للمدارس في البلاد العربية ، لكن لم تبرهن تلك الطبعـــات ولا حتى الطبعة الجديدة الشاملة « التاريخ الجامع » التى صـــدرت في بيروت خلال الخمسينات ، على ان أيا منها يمكن اعتباره اضافة أو ذات فائـــدة للدراسة العلمية الجادة . ومع ذلك فان ابحاث و . ف فيشل التى نشرها في عدة مقالات مختلفة (٩) ، وكذلك طبعة الطانجى لســيرة ابن خلدون الذاتية (١٠) ، قدمت مساهمة هامة في معارفنا عن الحقبـــة الأخيرة من حياة ابن خلدون ــ أى نشاطاته في مصر المملوكية ولقائه الشهير بتيمور (تيمورلنك) قرب دمشق في عام ١٤٠١ . الاكثر من ذلك أنه بعد أن نشر باحثون مختلفون في السنوات الاخيرة مختارات من المقـــدمة (١١)

---

(٧) قصد ابن خلدرون بانجازه الاساسى ان يكون مقـدمة نظرية لتاريخ المغرب وكذلك لتاريخ العالم . وقد استغرق تأليف المخطوطة الاولى من كتاب العبر أربع سنوات خصص الشهور الخمسة « الاخيرة » منها لكتابة مقدمته الشهيرة ، وكان ذلك خلال فترة اعتكافه بقلعة ابن سلامة (فى الجزائر) وله من العمر ٤٥ عاما . ولم يتوقف ابن خلدون منذ ذلك التاريخ (١٣٧٥ ــ ٧٨ م .) وحتى وفاته عن ادخال التعديلات والتنقيحات على المقدمة مستفيدا من تجاربه اللاحقة وقراءاته فى مكتبات المشرق العربى بعد هجرته من المغرب . ومن المعـروف ان ابن خلدون وضع وهو فى سن العشرين عدة مؤلفات فلسفية معظمها على شـــكل مختصرات لاعمال الفيلسوف الكبير ابن رشد . قارن فى ذلك :
Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, London 1957, pp. 48-51, pp. 33-36.

(٨) Cf. Franz Rosenthal, Ibn Khaldun, The Muqaddimah. An Introduction to Hsitory, 3 vols., New York 1958, vol. 1, pp. ci — cii, p. Lxxxix.

(٩) Ibid., vol. 1, p. 492.

(١٠) ابن خلدون ، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا . تحقيق محمد بن تاويت الطنجى ، القاهرة ١٣٧٠ هـ ١٩٥١ م .

(١١) Ch. Issawi, An Arab Philosophy of History : Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332 - 1406), London (Wisdom of the East Series) 1950; Annemarie Schimmel, Ibn Chaldun : Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima. Aus dem Arabischen, Tübingen 1951; G. Surdon, L. Bercher, Recueil de textes de sociologie et de droit public musulman contenu dans les "Prolégomènes" d'Ibn Khaldoun, Algiers 1951.

ليمكنوا جمهورا أوسع من القراء من معرفة وتقـدير الانجاز الكبير لابن خلدون ظهرت مؤخرا ترجمة انجليزية كاملة تحت عنوان :

Ibn Khaldûn : The Maqaddimah. An Introduction to History.

ترجمها من العربية فرانز روزنتال (١٢) . وهذه الترجمة الانجليـــزية المتوفرة حاليا تقوم،عن طريق العد اللفظى في الهوامش والمراجع فيالحواشي، بتسهيل المقارنة مع النص العربى في طبعة كاترمير ، وكذلك مع الترجمـــة السابقة الكاملة لدوسلان ومع الترجمات الجزئية الحديثة الاخرى . نلاحظ أيضا ان ترجمة فرانز روزنتال للمقدمة تتمتع بمزايا أخرى تتمثل في انهـا تحوى في مقدمة المترجم صورة وصفية قيمة للخلفية التاريخية والثقافيـــة لابن خلدون ولتاريخ حياته (١٣) اعتمادا على المساهمات الأخيرة المذكـورة آنفا كما تشتمل على تحليل وتقييم موجزين للمقدمة (١٤) . ومعاستفادتنا من بعض هذه الدراسات السابقة ، فاننا سنعتمد في دراستنا التالـــية النظرية السياسية لابن خلدون على أحدث طبعة عربية يمكن الاطمئنـــان اليها علميا ، تلك التى قدمها الاستاذ الدكتور / على عبد الواحد وافى (١٥) .

---

(١٢) انظر أعلاه ، حاشية ٨ . لمزيد من التفاصيل حول تقييم هـذه الترجمة ، أنظر الملاحظات النقدية التالة :

H.A.R. Gibb in : Speculum, Vol. xxxv, Jan. 1960, No. 1, pp. 139-142 ; L.O. Schuman in : Bibliotheca Orientalis XVII (1960) pp. 266-270.

هناك ايضا ترجمة قديمة للمقدمة باللغة التركية ، واخرى حديثة بالاوردو . قارن فى ذلك :

W.F. Fischel, Selected Bibliography, in : F. Rosenthal, Ibn Khaldûn, op. cit., vol., III, pp. 485, 504.

تسهيلا للبحث العلمى المقارن ، واستفادة من الترجمات الاخرى للمقدمة التى يشير اليها نص فرانزروزنتال ، سنستخدم هذا النص الاخير علاوة على النص العربى للمقدمة للدكتور وافى .

(١٣) Vol. I, pp. xxiv-Lxvii.

(١٤) تفاوتت الاراء حول مدى اصالة الفروض والمفاهيم التى توصل اليها ابن خلدون فى نظريته السياسية . واسهاما فى هذا الجدل ، سنوضح فى الفصول التالية النقاط التى اعتمد فى تطويرها على المفكرين السابقين ، وتلك التى تعتبر اسهاما خالصا من جانبه لا يمكن انكاره . حول ذلك الجدل أنظر :

F. Rosenthal, Ibn Khaldun, op. cit., pp. Lxviii — Lxxxvii; R. Brunschvig, La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du xve siècle, 2 vols., Paris 1957, vol. II, pp. 389, 390 note 1.

(١٥) على عبد الواحد وافى ، مقدمة ابن خلدون ، الطبعة الاولى ، ٤ اجزاء ، القاهرة ١٩٥٧ . وسنكتفى فى دراستنا التالية بالاشارة الى هذا المصدر بكلمة : المقدمة :

ويجب التأكيد هنا على أن اشارتنا التفصيلية للدراسات السـابقة لا تقتصر على مجرد العد والسرد وانما تتعـدى ذلك الى تمكين القارىء من الاطلاع على مزيد من المراجع المتخصصة التى تناولت شخصيته وانجـازاته وبذلك نتفادى التـكرار . وبالتالى فاننا لن نتعرض لهذه الجوانب الا بقدر ما تمس اليه الحاجة في دراسة وتوضيح نظريته السياسية .

لقد اعترف المستعربون وغير المستعربين حوالى نهاية القرن التاسـع عشر بابن خلدون كواحد من العلماء المبدعين الكبار ، وذلك بفضل ما أضافه الى العلم والثقافة . ان مجرى حياته المضطرب والمهن الكثيرة التى قـام بها كموظف في البلاط وكرجل دولة عمل على التوالى في خدمة مختلف امـراء شمال افريقيا وأسبانيا ، ومعاناته احيانا من السجن ، بل وحتى والحـكم عليه بالموت ، والمعيشة أحيانا في مخيمات البدو ، وهجرته عام ١٣٨٢ الى مصر حيث شـغل مناصب قضائية وتعليمية عالية خلال فترات كثـيرة وحرمانه في فترات أخرى من رضاء الحاكمين ، ولقـائه التاريخى مع تيمورلنك — كل ذلك علاوة على مزاياه كمؤرخ وفيلسوف أصبحت امورا معـروفة مـن خـلال المقـالات التى نشـرت في Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste وكـذلك في Grande Encyclopédie بالاضافة الى عدد كبير من المقالات التى نشرت في مجـلات علمية . فالمستشرق فون كريمر مثلا عبر عن رايـه في المقـدمة باعتبـارها التاريخ الثقـافى Kulturgeschichte للامبراطـوريات الاسلامية (١٦) كما خصص فلينت جانبا كبيرا من اهتمامه للمقدمة وذلك في كتابه المشهور عن تاريخ فلسفة التاريخ (١٧) . بعد ذلك بفترة قصـيرة اعترف عدد من كبار علماء الاجتماع بابن خلدون كرائد في حقل تخصصهم . وفي عام ١٨٩٦ امتدحه فيريرو (١٨) باعتباره عالما اجتماعيا عربيا للقـرن الرابع عشر . وحذا حذوه جومبلوفيتش (١٩) عام ١٨٩٩ ثم مرة أخـرى عـام ١٩٠٠ .

---

(١٦) A. von Kremer, "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche", in : *Sitzungsber. K. Akad. Viss., Vienna* (Phil.-hist. Kl.) XCII (1879).

(١٧) R. Flint, "*History of the Philosophy of History in France, Belgium, and Switzerland, Edinburgh* 1893.

(١٨) G. Ferrero "Un sociologo arabo del secolo XIV : Ibn Kaldoun", in : *La Riforma Sociale* (Turin) VI (1896).

(١٩) L. Gumplowicz, "Ibn Chladun, ein arabischer Sociologe des 14. Jahrhunderts", in : *Sociologische Essays,* Innsbruck 1899; "Un sociologue arabe du XIVe siècle", in : *Aperçus sociologiques, Lyon* and Paris 1900.

في الولايات المتحدة ، كان هارى المر بارنــز (٢٠) أول من كشف عن اهمية المقدمة كمحاولة مبتكرة في علم الاجتماع . وفي الوقت نفسه ظهرت في العالم العربى مقالة عن ابن خلدون في فترة مبكرة ترجعالى ١٨٧٩ ، وذلك في أول موسوعة (٢١) حديثة تؤلف باللغة العربية ، ومن المعــروف ايضا أن الامام محمد عبده تناول موضوع المقدمة في محاضراته التى القاها بالقاهرة عام ١٨٧٩ (٢٢) .

ومن المطبوعات التى كرست لدراسة عمل ابن خلدون خلال الربــع الاول من القرن الحالى ، لا يستحق الذكر منها الا القليل . فبعد أن ناقش دوبور مكانته في تطور وانهيار الفلسفة في الاسلام (٢٣) ، نشر فان دن برخ في ١٩١٢ دراسة متخصصة قدم فيها تلخيص ابن خلدون للعلوم الاسلامية(٢٤) كما ورد في المقدمة ، ثم كتب طه حسين في عام ١٩١٧ رسالته للدكتــــوراه حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (٢٥) .

خلال الثلاثينات ازداد الاهتمام ثانية بكتابات ابن خلـــدون نتيجة لعاملين جديدين الأول هو التقدير الكبير الذى نالته من المـؤرخ البريطانى توينبى في كتابه الموسوعى دراســـة في التاريخ والعامل الثانى هو الدراسات الاخرى المتعددة التى قام بها علماء تخصصوا في جانب معين من فكره .

تناول توينبى فكر ابن خلدون بصفة أساسية في مقطعين من الجــزء

---

(٢٠) H. E. Barnes, "Sociology before Comte", in : *American Journal of Sociology* XXIII (1917) pp. 197-8.

(٢١) بطرس البستانى ، دائرة المعــارف ، أحد عشر جزءا ، بيروت ١٨٧٦—١٩٠٠ ، أنظر الجزء الاول ، ص ٤٦٠ — ٤٦٨ .

(٢٢) Cf. Muhammad Abdu, Rissalat al-Tawhîd, French translation by B. Michel and Moustapha Abdel Raziq, Paris 1925, pp. XXVII, XXVIII.

(٢٣) Tj. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam,* Stuttgart 1901; Engl. transl., *The History of Philosophy in Islam,* London 1903 Dutch transl., De Wijsbegeerte in de Islam, Haarlem 1921.

(٢٤) S. van den Bergh, *Umriss der Muhammedanischen Wissenschaften nach Ibn Haldun,* Leiden 1912 (Ph. D. Thesis, Freiburg/Breisgau).

(٢٥) Taha Hussein, *Etude analytique et critique de la philosiphie sociale d'Ibn Khaldoun,* Paris 1917.

الثالث من دراسته (٢٦) . ففى المقطع الأول منهما أشار اليه باعتباره نموذجا فذا من هؤلاء الأشخاص الذين انسحبوا من مجال نشاطهم المعتاد ليعيشوا في عزلة ينتجون فيها أعمالهم الخلاقة .. يقول عنه توينبى : « أنه عبقرى عربى انجز في فترة عزلته التى تقل عن اربع سنوات ، من بين اربعة وخمسين سنة هى مدة حياته العملية الناضجة ، عمل العمر في شكل قطعة من الادب يمكن أن تقارن مع عمل ثوسيديد أو ماكيا فيللى ســواء من حيث الاتساع وعمق النظــرة أو من حيث القدرة الثقافية .

أن نجم ابن خلدون يلمع أكثر بهاء بالمقــارنة مع الخلفية المظلمة التى عاش فيها ، لانه في حين أن ثوسيديد وماكيا فيللى وكلارندون كانوا ممثلين بارزين لعصور زاهية ، فان ابن خلدون كان نقطة الضوء الوحيدة في الأفق الاســـلامى آنذاك ... لقد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ هى بلا شــك اعظم عمل من نوعه أبدعه اى عقل في أى زمان ومكان . أن « انســحابه » الوجيز الذى لم يتكرر الا مرة واحدة في حياته واعتزاله النشاط العملى هو الذى اتاح فرصة سياغة فكره الخلاق » (٢٧) .

في المقطع الثانى يبدى توينبى اعجابه بعمل ابن خلدون بسبب « قوة وتألق الفـــكر الذى نجح في أن يستخرج ذلك القدر من البرهــان الذى كان في متناول يده » (٢٨) . لكنه ينتقد ابن خلدون بعد ذلك لأنه اعتــبر أن البدو الرحل هم الوحيدون الذين يعكس تضامنهم الاجتــماعى روحا دينامية بينما تفتقر الشعوب المدنية المستقرة الى هذه الروح .

وتجدر الاشارة هنا الى انه علاوة على هذا التقدير الكبير الذى نالتــه كتابات ابن خلدون من المؤرخ توينبى فقد كرست سبع دراسات أخرى لمزيد من البحث في المقدمة قام بها عدد من العلماء في مجالات متباينة . وسنشير بايجاز الى هذه الدراسات التى تعتبر مساهمات من قبل متخصصين عالجوا آراء ابن خلدون المتعلقة بالمجتمع والسياســة .

الا أن اثنتين من تلك الدراسات تتمتعان بأهمية خاصة واساســية تساعد على فهم النظرية السياسية لابن خلدون فهما افضل ونعنى مقالتى الاستاذين جابريلى وجب . والمقالة الاخيرة هامة بصفة خاصة بسبب نقدها

---

(٢٦) A. J. Toynbee, *A Study of History*, London, 12 vols., 1935-1961, vol. III pp. 321-8 and Annex III, "The Relativity of [illegible] Khaldun's Historical Thought", pp. 473-6.

(٢٧) Op. cit., vol. III, pp. 321-322.

(٢٨) Op. cit., vol. III, p. 475.

للنقص الشـــائع في الدراسات الخمس الاخرى والذى يتمثل أساســـا في عدم تقديرها السليم لحقيقة لا تقبل الشك وهى أن افكار ابن خلدون لم تخرج ابدا عن نطاق المعتقدات الدينية للاسلام أو تتناقض معها ، وانمـــا كان هو على النقيض من ذلك فقيها مسلما بحكم تربيته ومهنته يضرب تفكيره بجذور عميقة في تقاليد سابقيه من علماء الدين الاسلامى .

أن مؤلف ناتانيل شميت : ابن خلدون المؤرخ والفيلسوف وعالـــم الاجتماع (٢٩) ، وكذلك مؤلف جاستون بوتول : ابن خلدون وفلســـفته الاجتماعية (٣٠) ، يعتبران المقدمة كمحاولة مبتكرة في الدراسات الاجتماعية وأن كانا يصنفان ضمن الدراسات التى سبق توجيه النقد اليها .

أما مقال ف . جابريلى « مفهوم العصبية في الفـكر التاريخى لابن خلدون » (٣١)
"Il concetto della àsabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldûn".
فيقدم تحليلا نقديا للمفهوم الذى فسر ابن خلدون على أساسه مجمـــل التاريخ الاسلامى متمثلا في قيام وسقوط الأسر الملكية الحاكمة والامبراطوريات وذلك في اطار المواجهة المستمرة بين الجماعات البدوية والسكان الحضريين المســـتقرين في المدن .

ولا تفوتنا الاشارة في هذا الصدد الى أن جابريلى بصفته أحد العلماء المتضلعين في الدراسات العربية والاسلامية لم يتورط في ذلك الاتجـــاه موضوع نقدنا ألا وهو « تحديث » كتابات ابن خلدون وتحميلها بأكثر مما عناه هو نفسه . لهذا سنوضح كيف ان بعض الملاحظات التى ادلى بها جابريلى لا تتناقض مع الفروض التى سنعرضها في نهاية هذا الفصل تمهـــيدا لمناقشتها بشـــكل أكثر تفصيلا في الفصل الرابع . ويهمـــنا من تلك الملاحظات بالدرجة الاولى ما ذهب اليه من القول بأن ابن خلدون استخدم

---

(٢٩) N. Schmidt, Ibn Khaldun : Histodian, Sociologist and Philosopher, New York 1930.

(٣٠) Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale, Paris 1930; also, «L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun», in : Revue Internationale de Sociologie XL (1932); also, Préface to the reprint of De Slane's : Prolégomènes, Paris 1934-1938, (cf. n. 4 above).

(٣١) In : Atti, R. Accademia delle Scienze di Torino, LXV (1930), pp. 473-512.

اعتمدنا على ترجمة انكليزية كاملة ومتخصصة لهذه الدراسة .

فكرة العصبية بطريقة عقلانية لشرح التناقضات والخلافات بين المفكرين المسلمين دون أن ينال من النظرة التقليدية للخلافة وتطوراتها التاريخية(٣٢). ومن ثم فاننا سنعود الى مقال جابريلي وخاصة في الفصل الثالث الذى سندرس فيه مفهوم العصبية .

لقد تناول المستشرق الأمريكى هاميلتون جب بالنقد والتمحيص في مقالته المسماة « الخلفية الاسلامية للنظرية السياسية لابن خلدون »(٣٣) اثنتين من الدراسات المتخصصة موضوع النقد للدكتورين كامل عياد واروين روزنتال وهما (٣٤) :

Die Geschichts — und Gesellschaftslehre Ibn Khaldûns; Ibn Khalduns Gedanken über den Staat. Ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre.(٣٥)

ويمكن من جهتنا نحن أن نضم بسهولة الى هاتين الدراستين دراسة اخرى ظهرت فيما بعد ينطبق عليها هذا النقد الأساسي الذى وجهه جب ونعنى بحث طاهر خميرى (٣٦) :

"Der Asabiyya — Begriff in der Mugaddima des Ibn Haldûn"

الذى يتفق مع دراستى عياد وروزنتال في اتجاههما « التحديثى » لمفاهيم ومصطلحات ابن خلدون لدرجة انه جعل العصبية مرادفة للقومية Nationalität وادعى أن مفهوم ابن خلدون عن العصبية يتفق مع مفهوم القومية (٣٧) .

لهذا يتعين علينا أن نقتبس هنا بصورة مفصلة التحفظات التى أوردها جب على هذين المؤلفين فيما يتعلق بتفسيرهما القاصر للافكار السياسية لابن خلدون وذلك لأن هذه التحفظات بالاضافة الى دراسته

---

(٣٢) Op. cit., p. 498.

(٣٣) In Bulletin of the School of Oriental Studies, VII (1933); reproduced in : H.A.R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam, edited by St. J. Shaw and W.R. Polk, Boston 1962, pp. 166-175.

(٣٤) Forschungen Z. Geschichts — u. Gesellschaftslehre hrsg. von Kurt Breysig, 2 Heft, Stuttgart und Berlin 1930.

(٣٥) Historische Zeitschrift, Beinheft 25, Münthen und Berlin 1932.

(٣٦) In : Der Islam, XXIII (1936), pp. 163-88.

(٣٧) Ibid., pp. 184-185

الأخرى المرتبطة بالموضوع وخاصة « بعض الاعتبارات حول النظرية السنية الخلافة » (٣٨) وكذلك « نظرية الماوردى في الخلافة » (٣٩) ، تعتبر كلها هامة بالنسبة للمنطلق الاساسي لدراستنا الراهنة . وهذا طبعا مع ضرورة التنويه سلفا بوجود اختلافات جوهرية بين الفروض التى توصلنا اليهـــا وبين آراء هاميلتون جب وذلك على النحو الذى سنوضحه في الفصـــول الثلاثة الأخيرة من دراستنا .

اعترض جب على وجود اتجاه معين للمبالغة في استقلال واصـــالة فكر ابن خلدون نشأ عن سوء فهم لنظرته وعلى الأخص فيما يتعلق بالقضايا الدينية . ثم شرع جب في شرح تفسيره الخاص الاكثر تحديدا بقوله « ان الأصالة الحقيقية لعمل ابن خلدون انما توجد في تحليله التفصيلى والموضوعى العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى تتحكم في اقامة الوحدات السياسية وتطور الدولة ، ونتائج تحليله المفصل هى التى تشكل العــلم الجديد ، الذى يدعى انه اسسه . أما المادة التى قام تحليله على أساسـها فقد استمدها بشـــكل جزئى من تجربته الخاصة . . . وكذلك من المصادر التاريخية المتعلقة بتاريخ الاســـلام التى كانت تحت يديه ، والتى فسرها بتجاهل تام للاحكام المسبقة القائمة . لكن البديهيات والمبادىء التى تقـوم عليها دراسته هى من الناحية العملية نفس المبادىء والبديهـــيات التى وضعها الفقهاء السنيون والفلاسفة الاجتماعيون الأوائل » (٤٠) .

ان ابن خلدون في صياغته لنظريته « . . . أدخل مفاهيم كثيرة لا تجد لها مكانا في التصورات العامة للباحثين المسلمين الســــابقين وأن كانت لا تتناقض معها بأى حال من الأحوال » (٤١) .

لقد استمد جب من هذا برهانا يفند به الآراء القائلة بأن بعض افتراضات ابن خلدون كانت متناقضة مع المعتقدات التقليدية للاسلام . ففى رأيه أن تفسير ابن خلدون لجذور الاجتماع الانسانى والسلطة السياسية المستقلة عن هداية النبوة والقانون الالهى،هو أساسا نفس التفسير الذى قدمه ابن تيمية العالم الاسلامى التقليدى قبل ابن خلدون بنصف قرن . ثم يختتم جب هذا

(٣٨) In : *Archives d'Histoire du Droit oriental* III (1939) ; repr. in H. A. R. Gibb, Studies, pp. 141-50.

(٣٩) In Islamic Culture XI (1937) ; repr. in H.A.R. Gibb, studies ..., pp. 151-165.

(٤٠) Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", in : *Studies* . . ., p. 167.

(٤١) *Op. cit.*, p. 168.

الجزء من مناقشته بالقول بأنه يتضح من هـــذه المقارنات « أن ما فعله ابن خلدون لا يزيد عن مجرد تناول تلك الافكار بمزيد من الاسهاب وكذلك الدقة التى تجلت في ربطها بمفهومه عن العصبية » (٤٢) .

ولا يتعلق الأمر كثيرا بالمناقشة اللاحقة لجب حول ما اذا كان يمكن القول بتحرر ابن خلدون من التركيــز على الحجج الدينية الذى عــزاه اليه المؤلفون السابق ذكرهم ، وذلك على الرغم من أن ملاحظة جب الموجهة ضد أروين روزنتال ، بالنسبة لما اذا كان ابن خلدون قد أصدر أحكاما أو تقييما للدولة التى تخضع أو لا تخضع للشريعة ، هى في الواقع ملاحظــة هامة (٤٣) .

ونظرا لأهمية ما اورده جب عن مفهوم ابن خلدون للدولة سنقتبس بعضه فيما يلى :

« أن المركز الهام الذى تحتله الخلافة أو الدولة المثالية في فكــر ابن خلدون يمكن تأكيـــده ببرهان آخر . فقد أوضحنا فيما سـبق أن ابن خلدون طور نظريته من خلال مناقشات منطقية صارمة ولا شك أن القاء نظرة على تسلسل فصول المقدمة يبين انها تفضي الى الخلافة . بعـد ذلك يتوقف لكى يناقش بتفصيل مطول التنظيم المرتبط بالخلافة ، قبل أن ينتقل الى بحث اســـباب انهيار الدولة ودمارها . وخلال مسار هذا النقاش يشرح التحول التدريجى للخلافة العربية الى نظام ملكى عادى ، نتيجة لقوة مشاعر العصبية بين الاسرة الاموية (رغم أن ذلك لم يحـــدث في رأيه بين الحكام الأمويين الأوائل) تلك العصبية التى استعادت تفوقها على الحماس الدينى الذى كان يقيدها في زمن الخلفاء الراشدين » .

ويختتم جب رأيه باستنتاج مفــاده أن ابن خلدون ، بجانب شروعه في تحليل تطور الدولة كان على غرار الفقهاء المسلمين في عصره مهتما بمشكلة التوفيق بين المتطلبات المثالية للشريعة وبين حقائق التاريخ . « ... وحيث أن الجنس البشرى لن يسير على هدى الشريعة ، فانه مقضي عليه بحلقــة مفرغة لا نهاية لها من الصعود والهبوط بسبب خضوعه لغرائزه الحيوانية . وفي هذا المعنى فان ابن خلدون يمكن أن يعد من المتشائمين او القائلـــين بالحتمية ، لكن تشاؤمه له اساس اخلاقى ودينى وليس اجتماعيا » (٤٤) .

وبالنسبة لمساهمات العلماء العرب في دراسة ابن خلدون ، فانه لم تكتب دراسة متخصصة في النظرية السياسية لابن خلدون . وقــد عدد

---

(٤٢) Gibb, "The Islamic Background...", in : *Studies...*, p. 169.

(٤٣) Ibid., pp. 172-173.

(٤٤) Ibid., pp. 173-174.

الدكتور محمد ضياء الدين الريس في كتابه عن « النظريات السياسية الاسلامية » (٤٥) أنماط الحكم التى عالجها ابن خلدون ، واقترح الطريقة التى يمكن بها تصنيفها اذا قورنت بحكوماتنا في الوقت الحاضر . ثم أكد على اختلاف ابن خلدون عن غيره من العلماء في لجوئه الى العصبية كقوة زمنية بشرح رأيه حول النزاع القديم على شرط القرشية ، وهو جدل كان يفسر عادة بطريقة دينية من قبل الفقهاء الآخرين .

وهناك مقالان يتعلقان بموضوعنا قدما الى الندوة التى عقدت بالقاهرة عام ١٩٦٢ لبحث فكر ابن خلدون . في المقال الأول منهما وهو بعنوان « الفقه السياسى في الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون » ، عقد كاتبه الدكتور حامد عبد الله ربيع مقارنات كثيرة بين مؤلفنا وبين المفكرين السياسيين الآخرين سواء من حيث موضوع آرائه او من حيث منهجه . وكانت النقاط الثلاث التى ناقشها في مقاله هى مفهوم ابن خلدون للعلاقة المتبادلة بين الفكر السياسي والحضارة الانسانية بمعناها الواسع ، ومعالجته المنهجية للظاهرة السياسية ، وما اذا كانت هذه الأخيرة يمكن اعتبارها حقيقة ساكنة او ظاهرة دينامية . وفي المقال الثانى « الفلسفة السياسية لابن خلدون » أشاد الدكتور محمد عبد المعز نصر بالصلة التى أقامها المؤلف بين الدين و« العصبية » كمساهمة جديدة خصبة في الفكر السياسي . كما عقد ايضا بعض المقارنات بين ابن خلدون وهيجل وروسو ليوضح نقاط الاتفاق بينهم ، وخاصة ضرورة وأهمية الدور الذى تلعبه الدولة في فرض التعاون الاجبارى على اعضاء المجتمع أو اجبارهم على ان يكونوا احرارا (حسب رأى روسو) . وأوضح أن التحليل الجدلى لأصل الدولة الذى قال به هيجل يذكر بمعالجة ابن خلدون لقضايا الخير والشر ، والتعاون والصراع، الذى يتم في كل مرحلة من مراحل تطور الدولة . بالاضافة الى ما سبق ، هناك مساهمات أخرى لمفكرين عرب آخرين اهتم أكثرهم بالجوانب الاجتماعية للمقدمة كما نلاحظ في كتابات الأساتذة طه حسين (٤٦) ، وعلى عبد الواحد وافى (٤٧) ، وساطع الحصرى (٤٨) ، ومحمد نور (٤٩)، وحسن سعفان (٥٠) .

---

(٤٥) محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٠ (الطبعة الاولى ١٩٥٣) ، ص ١١٧ — ١٢٠ .

(٤٦) أنظر أعلاه ، حاشية ٢٥ .

(٤٧) أنظر اعلاه ، حاشية ١٥ ، كذلك تعليقه على النص العربى للمقدمة .

(٤٨) ساطع الحصرى ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ١٩٥٣ .

(٤٩) محمد نور ، « ابن خلدون كمفكر اجتماعى عربى » ، فى : اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ .

(٥٠) حسن سعفان ، « سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون » ، نفس المرجع السابق

المبحث الثانى

هدف وخطة هذه الدراســة

بعد ان استعرضنا بالتفصيل ما يمكن ان يسهم في فهــم النظرية السياسية لابن خلدون ، يتعين علينا أن نوضح انه ما يزال هناك نقص في هذا الصدد ، علاوة على ضرورة ازالة اللبس الناجـــم عن كتابات بعض المستشرقين . بالنسبة للنقص نلاحظ انه لم تقدم حتى الآن معالجة مرضية للنظرية السياسية التى تضمنتها المقدمة ، على الرغم من أن هذه النظرية يمكن اعتبارها من أهم عناصر تلك المقدمة التى ينظر اليها بحق كاضــافة فذة إلى العلوم الاسلامية . ان كتاب اروين روزنتال الذى أشرنا اليــه من قبل ، والذى عالج فيه بعض افكار ابن خلدون عن الدولة ، ليس كافيـــا كعرض منهجى لنظريته السياسية فضـــلا عن أوجه النقص الأخرى التى انتقدها جب . وفي اعماله الأخيرة (٥١) حول الموضوع لم يقـــدم المؤلف العناصر الأساسية للنظرية ، على الرغم من انه أعاد صياغة عرضه وبعض استنتاجاته . بالمثل ، لم تستطع المطبوعات القليلة (٥٢) التى صدرت حتى الآن تلبية الحاجة الملحة الى تغطية هذا النقص وتقديم اجابات مقنعة ومتــوازنة للاســئلة والموضوعات التى سنثيرها في الاسطر التالية .

ولكى نعرض بطريقة منهجية النظرية السياسية المتضمنة في المقدمة ، وهو ما سنحاوله في الدراسة الراهنة ، يتعين أولا ازالة اللبس الذى اشرنا اليه أعلاه والذى يتمثل في التشكيك في « اصالة » ابن خلدون وهى مشكلة ظهرت بوضوح فيما كتبه جب عند نقده لاتجاه « التحديث » في الدراسات التى تناولت أعماله . والجدير بالذكر انه ليس هناك اتفاق حــول ذلك اذ

---

(٥١) E. Rosenthal, "Ibn Khaldun : A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", in : *Bulletin of the John Ryland's Library,* vol. XXIV, 2. (1940; "Ibn Jaldûn's Attitude to the Falasifa",in: *Al-Andalus,* XX, I (1955); *Political Thought in Medieval Islam,* Cambridge 1958, 2d. ed. 1962; Ibn Khaldûn : "*Khilâfa* and *Mulk*", in : Islam in the Modern National *State Cambridge* 1965, pp. 17-27.

(٥٢) Hellmut Ritter, "Irrational Solidarity Groups", in : *Oriens,* vol. I, Leiden 1948, Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought : al-Farabi and Ibn Khaldun", in : Oriens. 16, (1963). Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History,* London (1957).

نجد مستشرقا آخر هو ر . برونشفيج (٥٣) اعتبر عمل ابن خلدون عمــلا أصيلا . وازالة للبس سنفحص اولا راى جب الذى اعتبره فقيها اسلاميا اهتــم ، شأنه شأن الفقهاء المسلمين الآخرين من البغدادى والماوردى عبر الغزالى وابن تيمية بل وحتى ابن جماعة ، بالتوفيق بين المتطلبات المثالية للشريعة وبين التطورات السياسية في العالم الاسلامى . الا اننا نرى انه في هذه النقطة على وجه التحديد يختلف ابن خلدون عن سابقيه . فعلى النقيض منهم ، اقتصر موقفه التوفيقى على التطورات السياسية للخــلافة التى جرت خلال الحــكم المبكر للامويين والعباسيين . وقد أجاز هذه التطورات السياسية لان حكمهم المبكر كان في رأيه ما يزال حكما مختلطا ببعض المظاهر الدينية « للخلافة الرشــيدة » . وفيما عدا هاتين الفترتين القصيرتين ، لم يجز ابن خلدون الانحرافات التى صاحبت مرحلة الاضمــحلال . على العكس من ذلك ، جاء نقده عنيفا للتدهور الذى تميزت به المراحــل الأخيرة للاسرتين الحاكمتين ، وهو موقف يتفق مع فكرته عن التطور الحلقى للنظم السياسية بصفة عامة . من ثم لا يمكن ان نقبل تعميم جب القائل بأن موقف ابن خلدون كان متفقا في منحاه التوفيقى مع مواقف الفقهاء المسلمين الآخــرين .

نناقش بعد ذلك القضية المثيرة للجدل حول مــدى اصالة آراء ابن خلدون . ففى رأينا أن الأصالة الحقيقية لعمله لا نجدها فحسب في تحليله الموضوعى لمختلف العوامل التى تتحكم في اقامة الوحدات السياسية وتطور الدولة كما يقول جب ، وانما توجد أيضا ، وربما كان هذا اكثــر أهمية ، في معالجته الأصيلة للتطورات السياسية للخلافة . وسـنتناول نقطة الخلاف الثانية هذه بتفصيل اكبر فيما بعد .

ان ما يهمنا في هذه المقدمة هو أن نبين أن مثل هذا الانجاز الأصــيل لم يكن ممكنا لو أن ابن خلدون تبنى نفس مناهج سابقيه . وهنا نختلف ثانية مع التعميم المخل المستشرق هاميلتون جب وخاصة في فكــرتيه حول الخلافة الاسلامية للنظرية السياسية لابن خلدون ، وان المبادىء التى تقوم عليها دراسته هى من الناحية العلمية نفس مبادىء سابقيه من الفقهاء السنيين والفلاسفة الاجتماعيين . وعلى الرغم من التأثير القــوى للمبادىء الاسلامية على منهجه ، فاننا لا يمكن أن نتجاهل التأثير الكبير لبعض العوامل الدنيوية على طريقته في البرهان . فعلى النقيض من أســلافه الذين اعتمدوا على الحجج المستمدة من النصوص الدينية والقانونيــة ،

---

(٥٣) R. Brunschvig, La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XVe siècle, op. cit., vol. II, pp. 385-394.

نرى أن ابن خلدون تبنى منهجا جديدا . فقد ادخل مبدأ يختلف كلية عن بديهيات الفقهاء والفلاسفة السنيين ، بافتراض ضرورة الانتقال من البداوة الى الحضارة (أى من الحياة البدائية الى الحياة المتحضرة) ، وأن أداة الانتقال هى العصبية . ويعتبر ابن خلدون أن هذين العاملين المتلازمين يكونان الشرط الأساسي والقوة الدينامية المحركة للتاريخ ولتطور الدولة . استمد ابن خلدون هذا كله وبصفة رئيسية من تجربته السياسية على المسرح السياسي في المغرب . فخلال اقامته في شمال غرب افريقيا وفي الاندلس تعلم وفهم الكثير عن السياسة هناك وشهد بنفسه الانهيار التدريجى للحضارة الاسلامية . كما اكتسب مزيدا من نفاذ البصيرة في تاريخ المنطقة نتيجة لرغبته الجامحة في دراسة التاريخ الاسلامى بصفة عامة وتاريخ المغرب بصفة خاصة . من أمثلة ذلك عمليات التدمير التى قامت بها قبائل بنو هلال البدوية ، وظاهرة الصعود والانهيار الملفتة للنظر للاسرتين الحاكمتين الكبيرتين في المغرب الموحدين والمرابطين حيث قامت كل منهما على الغزو والخلفية الدينية القوية . وقد اضافت الفوضي السياسية الكاملة والاوضاع الشديدة التقلب التى ظهرت في أعقاب كل ذلك ، المزيد الى معارفه عن السمات المميزة لاضمحلال نظم الحكم الملكية الوراثية . ومن الجلى أن مثل هذه الدراسات والخبرات المتراكمة - وليس فقط المبادىء الاسلامية - لابد أن تكون قد أثرت على تفكيره وعلى الطريقة التى عالج بها الأحداث التاريخية .

والواقع اننا نتفق من ناحية مع نقد جب للمحاولات السابقة لتحديث آراء ابن خلدون ، ذلك انه كان اولا وقبل كل شيء مفكرا مسلما لا يتعارض أى من مفاهيمه مع عقائد الاسلام التقليدية . ومن ناحية أخرى نختلف مع جب حول عدد من القضايا الأساسية يتعلق أهمها بمنهج ابن خلدون ، وموضوع البحث في نظريته السياسية وأصالته الحقيقية . ولتأكيد صحة موقفنا ، سنعقد مقارنات كثيرة بين آرائه وبين آراء سابقيه حول نفس موضوعات البحث .

لكن اتفاقنا أو اختلافنا مع الكتاب المعاصرين حول ابن خلدون ، لا يمثل الدراسة المنهجية لنظريته السياسية التى نستهدفها هنا . ان مثل هذه الدراسة تتطلب البحث في عناصر معينة يمكن جعلها أكثر وضوحا اذا تناولنا بايجاز النقاط التالية الوثيقة الصلة بالموضوع .

كان الحدث الهام الذى واجه ابن خلدون باعتباره عالما اسلاميا هو الفتنة الكبرى (٦٥٧ م) - أول حرب اهلية في الاسلام - والتى أعاد تفسيرها وكشف دوافعها بطريقة جديدة . أن ما يجب الا ننساه في هذا

الصدد هو انه في حين كان المغرب هو المجال الفنى لمشاهداته ، فان مثله السياسية والدينية كانت توجد في مكان آخر في الجزيرة العربية خلال فترة الخلافة المبكرة في المدينة في ظل حكم الاربعة الاول « الخلفاء الراشدين » . نضيف الى ذلك أن الانهيار العنيف لهذا النمط المبكر للخلافة بعد الفتنة كان وما يزال من أكثر الموضوعات أثارة للخلاف في التاريخ السياسي الاسلامى . وكما لاحظ بحق أحد الكتاب المعاصرين فان « أقامة الحكم الدينى الاسلامى كانت تتطلب أن يقرر كل عضو وان يتصرف وفق وجهة نظره فيما يتعلق بالفتنة » (٥٤) . وفي هذا السياق فاننا نرى أن تقديم ابن خلدون لمفهومه المبتكر عن العصبية واستخدامه لاعادة تفسير أحداث الفتنة الكبرى تم في الواقع بأسلوب جديد مميز يشهد له بالأصالة . وهكذا فان واحداً من الأفكار الجديدة التى سنحاول كشفها فيما يتعلق بالعصبية يتمثل في انه في حين أن كثيراً من المؤلفين المحدثين حللوا وعلقوا على مفهومها كما طوره ابن خلدون ، فان أيا منهم لم يشر الى واحد من اكثر الأسباب حسما وراء استخدام هذا المفهوم الجديد . ذلك أن سمة اساسية لنظرته السياسية تتمثل في انه صاغ مفهوم العصبية كأحد الوسائل التى اعتمد عليها في تقديم أول تفسير عقلانى لأسباب الفتنة . بالاضافة الى ذلك ، حاول تفسير أسباب تحول السلطة السياسية : اولا الى أيدى جماعة قوية في المجتمع — الأمويين — ثم الى أيدى الحكام المطلقين . وكان هذا ممكنا بفضل الأسلوبين اللذين استخدمهما وهما المنهج الجديد للتعليل الذى استخدمه في علمه المستحدث عن العمران البشرى أى الاجتماع الانسانى ، والمفهوم الجديد عن العصبية . وستبرهن دراسة وسائل واهداف النظرية السياسية لابن خلدون على سلامة هذه الفروض (٥٥) .

أن تسلسل الحجج التى استخدمها في المقدمة يقدم بوضوح برهانا اوليا على صحة مناقشتنا فبعد أن ميز ابن خلدون بين الأسلوبين المختلفين للمعيشة اللذين شاهدهما : البداوة والحضارة ، شرع في وصف تأثير كل أسلوب منهما على نشاطات وطباع ومعتقدات الناس . ولتفسير انتقال السلطة بشكل دائم بين هذين النوعين من الجماعات البشرية ، لجأ

---

(٥٤) Erling Ladewig Petersen, Ali ond Muawiya in Early Arabic Tradition, Copenhagen 1964, p. 184.

(٥٥) لم يتعرض اى مصدر من المصادر السابقة الى هذا الموضوع ، باستثناء اشارة عابرة قد يكون لهاعلاقة سطحية بما نقول وذلك فى المصدرين التاليين :
H.A.R. Gibb, «The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory», in : Studies ...., p. 173; also F. Gabrieli's article on asabiyha, in : Encyclopedia of Islam, p. 681.

الى المفهوم الجاهلي للعصبية ــ الذى اذانه الاسلام ــ واستخدمه بعد أن فسره ونقحه حتى يصير مقبولا لدى المسلمين وبذلك استطاع استعماله كأداة في مناقشاته . ثم أرسي ابن خلدون أساسا راسخا من البيانات الدقيقة ولجأ الى الوصف والمقارنة لتطبيق نتائج ابحاثه على وحدات سياسية كالدول والامارات وهي وحدات أكبر بكثير من تلك التى شاهدها من قبل .

هذا ويرجع اليه الفضل في كشف العلاقات الوثيقة والتفاعل المتبادل بين العوامل الاقتصادية والسلطة السياسية وغيرها من القوى الأخرى التى تؤدى مجتمعة الى نشوء وانهيار النظم الملكية . كذلك استخدم ابن خلدون أسلوبا في الكتابة والبحث يعد متطورا بالنسبة للقرن الرابع عشر الذى عاش فيه اذ اختبر الفروض التى استقرأها بتطبيقها على كثير من الأمثلة الأخرى المستقاة من تاريخ المغرب والتاريخ الاسلامى بصفة عامة حتى يتأكد من صحتها . عندئذ فقط اطمأن ابن خلدون الى قدرته على عرض موقفه الجديد المميز ازاء الفتنة الكبرى وتدعيم الحجج الزمنية التى ساقها في تفسيره العقلانى لهذه الفتنة . وبهذا الأسلوب أيضا اصبح قادرا على اعادة تفسير اول انتقال رئيسي للسلطة الاسلامية الى يد « العصبية » ، ثم التحولات اللاحقة التى طرأت على شكل السلطة بانتقالها الى نظام الحكم المطلق . وذلك على أسس عقلية جديدة ، حلت محل أسلوب البرهنة القديم الذى كان يقتصر في تفسيراته على استخدام الاسانيد الدينية .

هناك نقطة اخرى هامة افتقرت اليها كل الكتابات السابقة حول المقدمة وتتمثل في عدم تفسير الطريقة التى لجأ اليها ابن خلدون والسبب الذى دفعه الى تجنب الاشارة المباشرة الى المبدأ الاسلامى الخاص بالشورى . وقد تجاهل كل الكتاب بما فيهم العلماء العرب مثل الدكتور طه حسين هذه القضية اذ انه اشار بايجاز (٥٦) في رسالته للدكتوراه الى موقف ابن خلدون دون ان يشرح سبب مساندته للتحول الى الحكم الوراثى . والامر الذى لم يتم توضيحه حتى الآن هو السبب في موقف ابن خلدون هذا . لانه اذا كانت العصبية ــ كما اكد مرارا وتكرارا ــ تقود بطبيعتها الى النمط الملكى الوراثى من الحكم ، فان اى تأييد من جانبه للشورى بالشكل الذى كانت تمارس به ايام الخلافة الرشيدة سيجعله يتناقض مع نفسه . كان هذا هو الدافع

---

(٥٦) «Ibn Khaldoun admet sincèrement la transmission héréditaire et croit qu'on doit qu'on doit toujours l'admettre pourvu que l'on soit assuré que le souverain s'en sert pour l'intérêt public», Taha Hussein, La Philosophie Sociale d'Ibn Khaldun, op. cit., p. 175.

اذن وراء محاولته الرئيسية الثانية لاعادة تفسير المفاهيم والاحداث الاسلامية على ضوء التطورات التاريخية حيث حاول تقديم مفهوم جديد للشورى يتفق مع فكرته وآرائه التى سبق أن ادلى بها عن العصبية والسلطة . والجدير بالذكر أن ابن خلدون لم يعبر عن رايه صراحة في هذا الشأن الا مرة واحدة فقط في المقدمة حين ادعى بأن هؤلاء الذين لبست لديهم عصبية ولا سلطان لا يستطيعون أن يمارسوا الشورى (٥٧) .

باختصار ، تكمن العناصر الاساسية للنظرية السياسية لابن خلدون في تفسيره العقلانى لتطورات الخلافة الاسلامية . ومن أهم ما تناولته تلك النظرية :

التغيرات الجذرية التى طرات على دور الشريعة بصفتها السلطة العليا في الدولة ، الفتنة الكبرى ، انتقال السلطة السياسية اولا الى ايدى عصبية معينة ثم الى نمط الحكم المطلق المستبد ، واخيرا التغيرات التى طرات على الأسس التى تستند اليها السلطة السياسية . وبالاضافة الى تفسيره العقلانى لهذه الظواهر ، تضمنت نظريته السياسية ايضا بعض الآراء الدنيوية الأخرى التى لا يزال بعضها يتمتع بالجدة والطرافة وخاصة دراسته لظاهرة الملك . ولوضع اسهامه في اطاره الصحيح نستدرك بالقول بأنه وان لم يكن أول من عالج ظاهرة الملك ، فان الخلفية الاقتصادية والاجتماعية لهذه الظاهرة (ولغيرها من الظواهر) التى كان يحرص دائما على أن يدخلها في اعتباره ، هى التى اعطت لدراسته وفروضه طابعها الأصيل المميز .

أن اهتمامنا الرئيسي في كتابنا هذا سينصب على تقديم دراسة منهجية للنظرية السياسية لابن خلدون . لكن حيث أن الكثير قد كتب عن منهجه وآرائه السياسية ، فاننا سنكرس جانبا من اهتمامنا لتحليل تلك الكتابات التى اختلفت فيما بينها اختلافا كبيرا على الرغم من أن بعضها يمثل في رأينا أما جانبا من الحقيقة او تعميما جارفا لا يمكن ان يصمد في مواجهة اى اختبار جاد . وسنقدم خلال دراستنا أدلة كافية لنبرهن على أن ابن خلدون لم يكن ينظر كيفما اتفق وانما كان يفعل ذلك عن وعى . فهو كعالم سياسى ، كان ملتزما بقضية محددة يسترشد بوسائله الجديدة التى ابتكرها في البرهنة على صحة الآراء والمفاهيم التى انتهى اليها استقراؤه .

---

(٥٧) المقدمة ، ص ٥٧٤ MR. I, p. 59 . كذلك انظر فيما يلى الفصل الرابع ، المبحث الثالث .

لقد كان هدف ابن خلدون - في رأينا - هو اثبات ان المجتمع الانساني يمكن حمايته من نفسه ، ومن الفوضى . ومن الانغماس في مساوىء الرفاهية الزائدة . ومن سوء استخدام السلطة عن طريق اتخاذ الشريعة الاسلامية كسلطة عليا في النظام السياسي . كان هذا هو مثله الأعلى الذى تجسد في الخلافة الرشيدة كنظام يكفل السعادة للبشر في الدنيا والآخرة على حد سواء .

فيما يتعلق بالموضوعية ، يمكن القول باطمئنان أن ابن خلدون تجاوز كل سابقيه . فبدلا من أن يحذو حذو البعض منهم في تقديم أعذار دينية أو قانونية لتفسير الانهيار التدريجى لنظامه المثالى ، حلل الموقف كما هو على علاته . شارحا وجهة نظره الخاصة حول الأسباب الدنيوية للانهيار . وعندما تورط هو نفسه في التماس الأعذار لحدوث أول تحول للسلطة من الخلافة الى الملك على يد معاوية ، فانه كان حريصا على وضع قيود وحدود جعلت من الصعب اساءة استخدام تفسيره العقلى . لهذا نميل الى اعتبار هذه القيود والحدود كنوع من الفرامل التى وضعها ابن خلدون على اتجاه بعض مفكرى السنة الى وضع تنازلات نظرية تستجيب لسوء الاوضاع في العالم الاسلامى . واذا أضفنا الى هذا الانجاز تصديه لمحاولات التوفيق بأى ثمن بين تلك الاوضاع وبين التعاليم السامية للشريعة وكذلك اصراره في كافة مراحل نظريته وتفسيراته على ضرورة مراعاة الدين والقيم الأخلاقية وضوابط الحكم الصالح . فان النتيجة المنطقية التى سنصل اليها هى أن ذلك كله لا يمكن اعتباره فقط مساهمة كبرى من جانبه في النظرية السنية للخلافة . وانما أيضا اعادة نظر هامة ومراجعة لهذه النظرية في ضوء التغيرات التاريخية الكبرى التى طرات على العالم الاسلامى وانتشار نظم الملك الزمنية .

هذا من الناحية الدينية ، أما على صعيد الحياة الدنيوية فان ابن خلدون أجاز الأخذ بنظام الملك اذا كان قائما على قواعد قانونية عقلية مفضلا هذا الشكل على الملكية المطلقة المستبدة التى تسيء معاملة الناس وتؤدى الى الفوضى ودمار كل السلطات . واذا كان مثله الأعلى للحكم - حيث تكون الشريعة هى السلطة العليا - قد تلاشي ، فان النمط التالى في سلم تفضيله هو النظام السياسي الذى تختلط فيه الخلافة بالملك . لكن اذا تدهور هذا النمط الثانى أيضا نتيجة لاضمحلال الخلافة وفسح المجال لظهور نظام الملك الدنيوى ، فان ابن خلدون يؤكد على ان الملك القائم على أساس القوانين العقلية هو وحده الذى يستطيع الاستمرار والمحافظة على العمران البشرى اى المجتمع

الانســـانى . لهذا نرى أن الصلة التى تربط بين تفســيره العقلانى لتطورات الخلافة الاسلامية وبين دراسته الشاملة لظاهرة الملك ، تتمثل في اخلاصه لقضية المجتمع الانسانى في مواجهة الدمار الذى قد ينجم عن الفوضي او خروج الترف عن الحد او الحكم المطلق ، كما تتمثل في دفاعه عن سيادة القيم وحكم القانون .

تنقسم دراستنا الراهنة الى ستة فصول . بعد هذه المقدمة العامة التى خصصنا لها الفصل الاول ، سيعالج الفصـــلان الثانى والثالث الوسيلتين اللتين استخدمهما ابن خلدون في بناء نظريته السياسية ، في حين سيدرس الفصلان الرابع والخامس الاهداف التى توخاها من وضع نظـــريته .

لتفصيل ما أوجزنا نقول ان الفصل الثانى ســيبحث المنهج المبتكر الذى وضعه لشرح علمه الجديد الذى أسماه علم العمران . وستكون هذه مهمة صعبة ولا شـك ليس فقط بسبب التباين الشـديد في الآراء التى عبر عنها كتاب بارزون حول الموضوع ، وانما ايضا لضرورة توخى الحذر في معالجة منهج يعترف هؤلاء الكتـاب بصفة عامة انـه متطور بالمقـارنة بالخلفية التى كانت سائدة في القرن الرابع عشر . وعلى الرغم من اننـا سنأخذ في الاعتبار نقد جب للكتابات السابقة ، والـذى ركز فيـه على الخلفية الاسلامية للنظرية السياسية لابن خلدون ، فاننا سنقتبس من المقدمة بعض الامثلة التى لها دلالتها لنثبت ان مثل هذا النقد لا يمثل الا جانبا من الحقيقة فقط وعليه فانه لا يمكن قبوله كحكم عام ، اى يتعذر تعميمه على المقدمة ككل . بالتالى ، سيتعين علينا شرح وجهة نظرنا بأن منهجه الجديد والمركب الذى اعتمد عليه في وضع نظريته وفي تأصيل علم العمران قد اضفى على دراساته سمتها العلمية .

اما الفصل الثالث فسنكرسه لبحث مفهوم ابن خلدون للعصبية بادئين بمناقشة موجزة لمعناها وانماطها . وسنتابع تسلسل مناقشـته لضـمان استيعاب افضل لمفهومه عن هذه الظاهرة والطريقة التى عالج بها العصبية كقوة فعالة في المجتمع . ومن الجلى أن تلك المتابعة ستسهل كشف التفاعل الديناميكى المتبادل بين العصبية وكل من العمران البدوى والعـمران الحضرى . بعد ذلك سنقوم بمحاولة لتحليل بعض السمات الهامة المرتبطة بالعصبية ذاتها والتى تظهر في اسلوبى الحياة المشار اليهما . وسنناقش بالتفصيل الدور الذى تقوم به في عدة مجالات كقوة سياسية واجتماعيـة وكذلك كقيمة أخلاقية ، تمهيدا لتقييم تأثيرها على مسار تفسيرة العقلانى . ثم نعالج في الفصل الرابع بشكل مطول التفسير العقلانى الذى قدمه ابن

خلدون لتطورات الخلافة الاسلامية . ولهذا الفصل أهمية خاصة لاننا سنعرض فيه أسس جانب جوهري من نظريته السياسية لم يتم بحثه حتى الآن . وهناك عامل آخر وثيق الصلة بالموضوع يزيد من أهميته ، وهو أن هذا الجزء الذى نتحدث عنه من نظريته السياسية اما انه اسيء فهمه بتصنيفه دون تمييز مع نظريات سابقيه الذين حاولوا التوفيق بين المتطلبات المثالية للشريعة وبين التغيرات السياسية في العالم الاسلامى كما سبقت الاشارة ـ أو تم تجاهله كلية كما فعل كتاب آخرون في دراستهم للآراء السياسية لابن خلدون . وسيضيف هذا ولا شك بعدا آخر لدراستنا يتمثل في بحث الخلافات الاساسية ـ في المناهج والاهداف ـ بين ابن خلدون وسابقيه ، وبهذا نبرهن على صحة أحد الفروض المحورية التى تبنيناها منذ البداية ـ واختلفنا فيها مع جب وغيره من الكتاب ـ حول الاصالة الحقيقية للوسائل التى ابتكرها والغايات التى توخاها من نظريته السياسية . ولهذا نقول انه علاوة على دراستنا لجوهر النظرية ذاتها فاننا سنعقد بعض المقارنات لتحقيق هدفنا هذا وضمان الوضوح الكامل .

تبدأ دراستنا في هذا الفصل بمقدمة تعرض الخلفية والعناصر والمصطلحات الاساسية الخاصة بالفكر السياسي الاسلامى ـ ثم نحدد عناصر النظرية لنرى كيف ان ابن خلدون قدم لاول مرة على ضوء الحقائق التاريخية واستفادة من خبرته وخلفيته الاسلامية ـ تفسيرا عقلانيا للتغيرات التى طرأت على دور الشريعة بصفتها سلطة السيادة العليا وكيف تخلت عنها النظم الاوتوقراطية فيما بعد ، تفسير أحداث الفتنة الكبرى وانتقال موقع السلطة السياسية من الخليفة الشرعى الى العصبية ، تفسير أسباب انهيار الخلافة الذى تضمن الى جانب اشياء اخرى ـ شرحا للتحولات التخريبية اللاحقة في موقع السلطة السياسية من العصبية الى حكّام مطلقين ، تفسير اسباب تغير اسس السلطة السياسية التى كانت تستند الى فكرة عقد حر في ظل أيام الخلافة الرشيدة فأصبحت تستند الى قوة قمعية صريحة في العصور اللاحقة . وتسهيلا لمهمة الباحث أو القارىء سنزود كل بند من بنود مناقشتنا بخاتمة نوجز فيها خلاصة ما توصلنا اليه من فروض .

في الفصل الخامس سندرس الاهداف الدنيوية للنظرية السياسية لابن خلدون التى عالجها في دراسته لظاهرة الملك موضحين كيف انآراءه في هذا المجال سديدة واصيلة وان بعضها لا يزال صحيحا حتى اليوم . من أهم تلك الآراء تمييزه بين خصائص الملك الحقيقى والملك الناقص ـ اللذين سنطلق عليهما السيادة الكاملة والسيادة

الناقصة ـ ثم تمييزه بين سمات السلطة العليا والسلطة السياسية داخل نفس الدولة . هذا وسنحلل آراءه حول وظائف الملك وخاصة في ارتباطها ببحوثه الاقتصادية والاجتماعية باعتبارها اضافة بارزة الى العلوم الاسلامية. وسنختتم هذا الفصل بتقييم آراء ابن خلدون حول ما نسميه بمركز الولاء ، والقيود التى اقترح ضرورة فرضها على مجال سلطة الملك واسلوب ممارستها ، وهى قيود تثبت تمسكه بضرورة التزام الحاكم بالقيم السامية وحكم القانون .

واخيرا ، نتناول في الفصل السادس أهم النتائج التى توصلنا اليها من دراستنا للنظرية السياسية لابن خلدون والتى قمنا بصياغتها في خمسة فروض عامة تسهيلا للمناقشة وافساحا للمجال أمام مزيد من الاختبار .

لكن يلزم التنبيه الى ان دراستنا بأكملها والفروض العامة التى استخلصناها ، عالجت نظريته من واقع كتاباته وأخذا في الاعتبار بالخلفية الحضارية والثقافية التى أثرت على تفكيره . بمعنى اننا حرصنا على تجنب مزالق التحديث التى حذر منها البروفيسور جب والتى نتفق معه تماما حولها . لهذا استبعدنا أسلوب تحليل نظريته من منظور غريب عن خلفيته الاسلامية وعن فكره . ورأينا عدم اقحام الخلاف المثير للجدل حول الفجوة التى تفصل بين الحقائق والقيم وموقف الفلسفات الحديثة والمعاصرة ـ وخاصة الوضعية والوضعية المنطقية ـ من هذا الخلاف . ونحن ننظر بجدية الى هذا الموضوع ونحذر من مغبة التأثر بأسلوب التفكير الجامد الذى لا يزال يتمسك بالفصل التام بين النظريات التى تقوم على التجريب وتلك المستمدة من القيم . حتى معسكر الفكر الليبرالى نفسه الذى كان يصر على هذا الاسلوب دب فيه الانقسام واخذت أعداد متزايدة من مفكريه يتخلون عن هذه النظرة الضيقة ويرون فيها تمييزا مصطنعا بين وسائل المعرفة المختلفة واقتناعا منهم بأن الافكار وحتى القرارات السياسية ـ لاكثر العلماء والمفكرين تجردا وموضوعية ـ تتأثر بطبيعتها بقيم صانعيها . (٥٨)

---

(٥٨) أنظر مؤلفنا : مناهج البحث فى السياسة ، بغداد ١٩٧٨ ، ص ٢٢٨ ، انظر كذلك طوفان الدراسات والمؤلفات حول ذلك الجدل فى :

Charles Taylor, «Neutrality in Political Science», in :
Peter Laslett, W.G. Runciman, eds., Politics, Philosophy and Society, Oxford 1967, pp. 25-28; H.R. Creaves, The Foundations of Political Theory, Second ed., London 1966. (first published 1958), pp. 33 ff., 125 ff. ; W.D. Hudson, ed., The Is — Ought question, New York 1969, especially John Searle's article : «How to derive Ought from Is», pp. 120-134,

وانطلاقا من مفهومنا هذا ومن الفروض العامة التى تضمنها الفصل السادس ، اثبتنا ما سبق أن ذهبنا اليه من ان جهود ابن خلدون في التنظير بصفته عالم سياسة لم تكن جهودا عشوائية وانما كانت تخدم أهدافا محددة وتستلهم قيما اصيلة .

وما من شك ان جهوده قد اثمرت ، وأنه نجح من خلال نظريتـه في اكتشاف الابعاد الاقتصادية والاجتماعية للواقع السياسى التى كانت خافية على سابقيه ، ومن ثم تمكن من أستخدام منهج مبتكر في شرح ظروف وضوابط نظام الحكم الامثل سواء كان دينيا أو زمنيا .

=

تحوى هذه الدراســـة الاخيرة هجوما مباشرا على الاسس الفلسفية لما يســـمى بحياد العلوم العلوم الاجتماعية
cited by Fred M. Frohock, «Notes on the Concept of Politics : Weber, Easton, Strauss», in : The Journal of Politics, Vol. 36, No. 2, Gainesville, Florida, May 1974, pp. 379-381; cf. D.C. Schwartz, «Toward a More Relevant and Rigorous Political Science», op. cit., p. 119; cf. also, Madeleine Grawitz, Méthodes Des Sciences Sociales, Deuxième ed., Paris 1974, pp. 500 ff.

الفصل الثاني

المنهج الجديد لابن خلدون

المبحث الاول

ملاحظـــات أوليـــة

يعتبر منهج ابن خلدون (١) ظاهرة جديرة بالاهتمام بين المناهج العلمية لكبار المفكرين الذين عرفتهم البشرية ابتداء من ارسطو حتى هيجيل . ولا تخلو دراسة المنهج الخلدونى من الصعوبة فمن ناحية تناول كثير من العلماء المحدثين منذ بداية القرن التــاسع عشر فــكره ومنهجه بالبحث والتحليل وتوصلوا الى آراء ونتائج متناقضة . ومن ناحية اخــرى فان ابن خلدون نفسه كان تحت تأثيرات متباينة بسبب دراساته المبكرة (٢) في صباه والتى جمعت بين العلوم الدينية والرياضيات والفلسفة والمنطق علاوة على الخبرة الواسعة التى اكتسبها في المهن المتعددة التى مارسها والــدول الكثيرة التى عاش بها . ونســتطيع ان نلمس باســتعراض سريع لآراء العلمــاء في ابن خلدون ، الاختلافات الجذرية في النتائج التى توصلوا اليها . فعالم الاجتماع الامريكى الاستاذ بيتيريم سوروكين يرى انه مفكر مثالى ، وزميله الدكتور هارى بارنز يضعه مع المفكرين الذين يسلمون بدور المتناقضات في العلاقات الاجتماعية . ويلفت الاستاذ جاستون بوتول عالم الاجتماع الفرنسي النظر الى اسلوب المعالجة المادية الذى لجأ اليــه ابن خلدون الذى يعتبره ظاهرة فريدة بين علماء العرب . ويــرى المستشرق الايطالى الاســتاذ فرانســسكو جابرييلى ان اعتراف ابن خلدون بالقيم الروحية والاجتماعية للدين يصحح الجانب المادى في نظريته عن العصبية . اما المؤرخ البريطانى الاستاذ ارنولد توينبى وعالم الاجتماع الالمانى الاستاذ ناتانيل شميت فيثنيان عليه لاسلوبه الجديد في كتابة التاريخ والدراسات الاجتماعية . وقد تناول بعض العلماء العرب نفس الموضوع بالتعليق نذكر منهم على سبيل المثــال الدكتور عبد

---

(١) سبق ان نشرنا جزءا من هذا الفصل فى مجلة مصر المعاصرة ، القاهرة ، العدد ٣٤٠ ، ابريل ١٩٧٠ .

(٢) محمد بن تاويت الطنجى « التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا » القاهرة ١٩٥٠ .

الواحد وافى الذى يرى في ابن خلدون عالما تجريبيا بينما يؤكد الدكتور حسن الساعاتى فضل عاملى الشك والموضوعية على منهجه .

وقبل تحليل منهج ابن خلدون نتعرض بايجاز للمحاولات السابقة وللدراسات التى تناولت المقدمة من زوايا متعددة : سياسية وتاريخية واجتماعية وفلسفية ومنطقية . ويمكن تمييز اربعة اتجاهات رئيسية في هذا الشأن ظهر اولها في الكتابات المبكرة لكل من الدكتورين كامل عياد وارون روزنتال . ويعيب هذه المحاولة انها غالت في تقدير الجانب العلمانى في منهجه . فكامل عياد مثلا كان يرى ان موقف ابن خلدون من انكار ضرورة النبوة كشرط لقيام العمران البشرى « موجه ضد الفقهاء المسلمين الذين يقولون باستحالة حياة البشر دون هداية النبوة » (٣) ويصف موقفه من الدين بشكل عام بأن يراه « مجرد ظاهرة حضارية لها وزنها وعاملا اجتماعيا ونفسيا هاما على مسار التاريخ » . بل يذهب ابعد من ذلك في قوله ان ابن خلدون كان يحاول « اخضاع الدين لنظرياته العلمية (٤) » . وبالمثل نجد موقف اروين روزنتال الذى اعتبر رأى ابن خلدون الذى يقول فيه بامكان تأسيس الملك والمحافظة عليه دون شرع سماوى « كدليل على فكره المستقل المتحرر من أى قيد دينى » (٥) .

اما الاتجاه الثانى والذى يمثله المستشرق الامريكى الاستاذ هاميلتون جب فقد حاول التقليل من جدة واصالة المنهج الخلدونى . ورغم انه كان على حق في تبيان ان نظريته السياسية تجد جذورها العميقة في تعاليم الاسلام الا انه اخطأ في افتراضه بأن « المبادىء التى بنى عليها ابن خلدون دراساته هى نفس مبادىء سابقيه من فقهاء السنة والفلاسفة الاجتماعيين» . واثباتا لافتراضه اقتبس جب بعض فقرات من كتابات ابن تيمية حول ضرورة الاجتماع الانسانى وعلق عليها بقوله ان ابن خلدون لم يفعل اكثر من اعادة ترديد تلك الآراء باسهاب وبقدر اكبر من الدقة بواسطة استعمال نظريته في العصبية . ثم ادعى جب أن الموجة التشاؤمية في كتاباته – والتى كثيرا ما يشير اليها بعض الكتاب « ذات أساس اخلاقى ودينى وليس اجتماعيا » (٦)

---

(٣) Kamil Ayyad Die Geschichts - und Gesellschaftslehre Ibn Halduns, op. cit., p. 114.

(٤) Ibid., pp. 51 - 53, 173.

(٥) Erwin Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken über den Staat. EinBeitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre, op. cit., p. 12.

(٦) H.A.R. Gibb, The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory». in : Studies on the Civilization of Islam, op. cit., pp. 167, 169, 173, 174.

وسنرى فيما بعد من خلال دراساتنا لمنهج ابن خلدون كيف ادت هذه التعميمات المخلة الى عدم ادراك الاختلاف الكبير بينه وبين غيره من المفكرين بصفة عامة والفقهاء المسلمين بصفة خاصة .

ومن ابرز ممثلي الاتجاه الثالث الدكتور محسن مهدى الذى اعتقد خطأ ان ابن خلدون سار على نهج القدماء - اى الاغريق - وتابعيهم من فلاسفة الاسلام وخاصة ابن رشد . كما راى فيه المفكر الوحيد الذى « حاول وضع علم للمجتمع في اطار الفلسفة التقليدية وعلى اساس مبادئها » ويتجلى الخطأ الكبير الذى وقع فيه بعد ذلك في قوله ان ابن خلدون لم يفكر - اثناء وصفه للعلم الجديد - في « ادخال تغييرات كبيرة على المبادىء الموضوعة للبحث العلمى او يعترض على شرعية المعايير التى وضعتها فلسفة السياسة . بل على العكس وجد انه بالاعتراف بصلاحية هذه المبادىء والمعايير كما وضعها القدماء يمكن بناء العلم الجديد » (٧) .

وظهر الاتجاه الرابع في الكتابات الجديدة للدكتورين اروين روزنتال وعلى الوردى وهو اتجاه يمثل خطوة الى الامام نحو فهم افضل لمنهج ابن خلدون واسلوب تفكيره . ويعلق روزنتال بحق على اسلوب فكر ابن خلدون بأنه لا يمكن وضعه بسهولة في الاطار المعروف للعصور الوسطى . (٨) . كما انه من الصعوبة بمكان اعتباره بشكل حاسم كمفكر مثالى او مفكر مادى . وفي بحث آخر يعزو الدكتور روزنتال موقف ابن خلدون من المؤسسات والجماعات وغيرها الى اسلوبه التجريبى من ناحية والى غيرته على الاسلام من ناحية اخرى . « ان الاسلام كنظام للحياة والفكر هو النموذج الامثل للخير الاسمى الذى يقدم الاجابة الكاملة لبحثه التجريبى في قوانين ومجال عمل الاجتماع الانسانى » . ومع انه يلاحظ ان الشريعة الاسلامية هى المعيار الذى ارجع اليه نتائج دراساته فان روزنتال كان على حق في التحذير من محاولة اعتبار آرائه ممثلة لاتجاه واحد يشمل مقدمته من

---

(٧) Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, op. cit., pp. 8, 286.

انظر كذلك دفاعه عن تلك الاراء مقالتيه الجديدتين بكتاب :
A History of Muslim Philosophy, ed. M.M. Sharif, vol. II, Wiesbaden 1966, pp. 888, 961.

وعلى كل ، لم تقدم هاتين المقالتين ردودا مقنعة الحاسم الذى وجهه اليه زميله العراقى الدكتور على الوردى . انظر فيها يلي دراستنا للاتجاه الرابع .

(٨) Erwin Rosenthal, «Ibn Khaldun : A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century», in : Bulletin of the John Rylands Library, op. cit., pp. 307, 319, 320.

البداية الى النهاية . وبسبب اسلوبه العلمي المبتكر وثروة الافكار السياسية التي خلفها ابن خلدون وراءه اعتبره روزنتال ابو علم السياسة الحديث (٩) . وبالنسبة للدكتور علي الوردي فقد نقد النتائج التي توصل اليها محسن مهدي وشرح كيف كان ابن خلدون متأثرا ـ في خلافه مع الفلسفة التقليدية بشكل عام ومنطق ارسطو بشكل خاص ـ بكتابات الغزالي وابن تيمية . وعزز الوردي وجهة نظره بالاستشهاد بحجج ابن خلدون ضد تلك الفلسفة والمنطق لافراطهما في الاعتماد على القياس العقلي الذي يؤدي الى عدم تطابق استنتاجاتهما مع واقع الحياة . ومن الملامح المميزة أيضا لهذا الاتجاه الرابع مناقشة دور « المادة » في كتابات ابن خلدون . وقد بحث الوردي هذا الموضوع بالتفصيل وانتقد العلماء المحدثين لاهمالهم له ثم اورد عدة امثلة من المقدمة ليدلل على معارضته لمنهج المناطقة القدماء (١٠) .

هذه باختصار هي الاتجاهات الاربعة الرئيسية التي ناقشت فكر ومنهج ابن خلدون . وسيتضح من بحثنا كيف أن الاتجاهات الثلاثة الاولى قدمت تفسيرات مبتسرة بشكل يجعل من غير المأمون الاعتماد عليها في تكوين فكرة شاملة عن هذا المنهج . اما الاتجاه الرابع فنرى انه اقربها الى التحليل السليم وان كنا نختلف معه حول مغزى كلمة المادة في المقدمة . ورغم استحالة الحكم بشكل جامد على منهجه بانه مادي فاننا نختلف مع الدكتور الوردي حول موقفه من مغزى كلمة المادة اذ افترض أن مفهوم ابن خلدون لهذا المصطلح يتفق مع مفاهيم الفلاسفة المعاصرين له لنفس المصطلح (١١) واذا درسنا المقدمة ككل ولم نقتصر فقط على الفصول التي تتناول الفلسفة والمنطق فاننا سنجد ادلة كافية على أن مفهوم ابن خلدون لاصطلاح « المادة » لا يعكس نفس المضامين التي تصورها الفلاسفة المعاصرون له وهي حقيقة قد تعزى جزئيا الى انه لم يقيد نفسه بنفس الموضوعات او اساليب الاستقراء السائدة في عهده . ويكفي ان نذكر باختصار بعض الامثلة على ذلك ومنها دراسته التفصيلية العميقة لموضوعات مثل العلاقة المتبادلة بين العمران البشري والانتاج والعمل والكسب وتراكم

---

(٩) Erwin Rosenthal, «Ibn Jaldun's Attitude to the Falasifa», in : Al-Rndalus, op. cit. pp. 75, 76 footnote 2; also his article in : «The Listener, London, April 17, 1958; also his book : Political Thought in Medieval Islam, op. cit., pp. 84 - 109.

(١٠) علي الوردي ، منطق ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحات ٣ ، ٤ ، ٤٨ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٦ ، ٦٩ وما بعدها ، ٨٣ .

(١١) المرجع السابق ، صفحات ٦٩ وما بعها .

المال (١٢) وكلها موضوعات لم تكن معروفة ليس فقط لمعاصريه وانما لـم تكن معروفة ايضا لمن جاءوا بعده حتى في اوروبـا الى ان كتب آدم سميث كتابه المشهور « ثروة الامم » في عام ١٧٧٦ أي بعد كتابة المقدمة بحـوالى اربعة قرون . ولهذا فانه من الصعب ان نسلم بأن مفهومه وطريقة استعماله للفظ المادة يماثل تلك التى قصدها الفلاسفة الذين عاصروه وهو ما سنشرحه بشيء من التفصيل فيما بعد .

---

(١٢) خصص ابن خلدون فصولا بأكملها ليشرح بالتفصيل التأثير المتبـادل بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية ، وعلى سبيل المثال فقد خصص ستة فصول فى الباب الثالث من المقدمة لشرح اسباب قلة وكثرة الجباية المكوس ومساوىء تدخل السلطان فى التجـارة . كما خصص ستة فصول اخرى من الباب الرابع لمناقشة مشاكل الرفاهية واسعار المـدن وتأمل العقار فى الامصـار واختصاص بعضها ببعض الصنائع دون بعض . وخصص الفصـل الخامس كله لدراسة وجوه المعاش من الكسب والصنائع والفلاحة والتجارة ومواضيع اخرى مثل العمل الانسانى . ولمزيد من الاطلاع على الفكر الاقتصادى لابن خلدون انظر .

René Maunier, «Les idées écoonmiques d'un penseur Arabe du 14ème siècle», in : Revue d'Histoire Economique et Sociale 1913; G.H. Bousquet, Ibn Khaldoun : Les Textes Sociologiques et Economiques de la Muqaddima, 1375 - 1379, Paris 1965;

محمد حلمى حلمى ، « ابن خلدون ابو الاقتصاد » ، فى : اعمال مهرجـان ابن خلدون منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحات ٣٠٥ - ٣١٧ .

المبحث الثانى

الظواهر الاجتماعية كحقل جديد للبحث العلمى

نستعرض هنا مدى اهتمام ابن خلدون بالظواهر الاجتماعية وذلك كخلفية ضرورية لاستيعاب الفروض التى انتهينا اليها من دراسة منهجه . لهذا الغرض سنناقش ثلاثة موضوعات هى :

اولا : وجهة نظر ابن خلدون نفسه حول الفرق بين منهجه وبين مناهج من سبقه من المفكرين .

ثانيا : الطريقة التى اتبعها في ترتيب حججه النظرية .

ثالثا : المداخل التى استخدمها في تحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية .

اولا :

ان القول بأن ابن خلدون كان اول من أرسي أسس علم العمران البشرى (الذى أسماه أوجست كونت فيما بعد بعلم الاجتماع) لا يتناقض مع الحقيقة المعروفة من أن الفكر الاجتماعى قديم قدم الحضارة الانسانية نفسها . فقبل أن يكتب ابن خلدون مقدمته بمئات او حتى بآلاف السنين ، ظهرت في الحضارات القديمة والوسيطة بعض افكار غير منهجية وكذلك تعميمات ذات طبيعة اجتماعية (١٣) ونظرا لانه كان مدركا لمدى ما انجزه في هذا الحقل الجديد والافكار والنظريات التى استخلصها من دراساته ومشاهداته،ذكر صراحة أن معالجته للظواهر المرتبطة بالاجتماع الانسانى تختلف عن اسلوب المعالجة الذى اتبعه المفكرون السابقون ، وعما جاءت به علوم الاقدمين .

لقد أعطى ابن خلدون بعض الامثلة ليشرح كيف أن الاقتصار على تجميع المعلومات المنقولة غير كاف ، وأن الباحث قد يخطىء ويضل الطريق اذا اكتفى بتقليد المؤرخين السابقين أو اعتمد على المعلومات التاريخية فقط في تفسير الظواهر غير المترابطة . وهو يعلل خطأ تلك الاساليب بتغاضيها عن حقائق التطور والطبيعة المتغيرة أبدا للاجتماع الانسانى (١٤) .

---

(١٣) Pitirim Sorokin, Society, Culture and Personality, New York 1962, p. 19.

(١٤) المقدمة ، ص ٢٥٢ ، ٢٥٤ ؛ MR. I, pp. 56 — 58

اثباتا لمقولاته ، أكد ابن خلدون على ثلاثة اوجه للاختلاف بين أسلوبه والاساليب السابقة . فقد انتقد المؤرخ الاسلامى المسعودى وغيره من المؤرخين لانهم لم يتحروا الدقة فيما ينقله الرواة ، ولعدم تحققهم من صحة ما يكتبون(١٥) . الاختلاف الثانى هو أن كثيرا من مناهج سابقيه لم تكن تسعى الى تحليل أو تفسير الواقع الحى بقدر ما كانت تستهدف بالدرجة الاولى الدعوة الى مبادىء دينية أو خلقية . والاختلاف الثالث الذى اشار اليه أراد به التمييز بين أسلوبه وبين ما ذهب اليه الفلاسفة القدامى من تخيل مشروعات كاملة للمدينة الفاضلة كما يجب أن تكون (١٦) .

بقى ان نقول ان الجدة أو الاصالة التى ميزت منهجه كانت محصلة لمشاهداته خلال حياته بالدويلات الاسلامية في المغرب والاندلس حيث اختلط بجماعات بشرية متباينة من حيث وضعها الاجتماعى والاقتصادى والثقافى مما ساعده على استخلاص فروض هامة تفسر تقاليد وطريقة معيشة تلك الجماعات . بعبارة أخرى ، فان الدراسة التجريبية للواقع الحى الاجتماعى والاقتصادى كانت هى العنصر الجديد الذى ادخله في هذا المجال . لقد كان جليا انه رسم لنفسه خطا واضحا في محاولته لفهم وتفسير طبيعة وخصائص ونمط تطور الاجتماع الانسانى كما هو في الواقع فعلا وليس كما يجب ان يكون . ولم يشذ عن هذا الخط حتى في دراسته للمواقف العصبية التى سنتناولها بالتفصيل في الفصل الرابع ونخص منها بالذكر موقفه من الغاء الامويين لمبدأ الشورى في اختيار الخلفاء ، ثم ما حدث في أواخر حكم العباسيين من تعيين اكثر من « خليفة » في وقت واحد ، والتخلى عن شرط القرشية .

ثانيـــا :

يتضح من ملاحظة الطريقة التى اتبعها في ترتيب مناقشاته أن مدخله لدراسة الظواهر الاجتماعية كان مدخلا جديدا تماما . ففى الفصل الاول من مقدمته عالج الانواع المتعددة للعمران البشرى بصفة عامة . في الفصل الثانى، تناول حياة القبائل والجماعات البدائية كنمط مبكر من انماط الاجتماع الانسانى واسماها البداوة التى تسبق نمطا آخر أطلق عليه الحضارة . ثم خصص الفصل الثالث وهو اكبرها لعرض منهجه الجديد في دراسة النظم السياسية واسباب ونتائج الدورات التى تمر بها الحضارات في الفصل الرابع، عالج طبيعة وخصائص العمران الحضرى أى المجتمع المتقدم . وفي الفصل

---

(١٥) المقدمة ، ٢٦٩ MR. I, pp. 82 , 83

(١٦) المقدمة ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٩ ؛ MR. I, pp. 82, 83

الخامس ، قدم صورا لوسائل الحصول على المعاش ، بينما استعرض دراسة العلوم المختلفة في الفصل السادس،موضحا انه قدم طرق الحصول على المعاش قبل دراسة العلوم لان الاولى طبيعية وضرورية لحياة الجماعات،في حين ان الاهتمام بالعلوم يأتي في المرتبة الثانية أي بعد الانتهاء من اشباع الضرورات الاولية . (١٧) ولعل من النتائج الهامة التى توصل اليهـا هى أن الظواهر الاجتماعية تخضع في وجودها وتطورها لقواعد معينةوقوانين محددة (١٨) لهذا كان منطقيا ان يتمكن في النهـاية من فهم ظواهر الاجتماع الانسـاني وتقديمها بأسلوب منهجى على شكل علم جديد .

ثالثـا :

تحتل الطرق التى ابتكرها ابن خلدون لمعالجة الظواهر الاجتماعيـة مكانا بارزا في المقدمة والجديد في هذا الشأن هو انه استخدم بشكل متناسق ومتكامل عدة مداخل في دراسته للعمران البشرى نعرفها اليوم في مصطلحاتنا المعاصرة بمداخل الجغرافيا السياسية ، والفيزياء ، والاحيـاء ، والمدخل النفسي والمدخل الاجتماعى .

المدخل الأول مثلا يمكن أن نلاحظه في بحثه عن تأثير العوامل الجغرافية على الحياة الاجتماعية والسياسية كتأثير المناخ على الاقليم وعلى نشاطات وطباع سـكانه ، والاعتبارات الجغرافية المسـاعدة على ازدهار العمران (١٩) . استفاد ابن خلدون ايضا من الظواهر الطبيعية في كتابتـه للفصل الذى شرح فيه كيف أن اتساع المملكة يكون بقدر قوتها . فاذا انتشرت قوى العصبية في الاقاليم القاصية والحدودية استنفدت قوتها وعددها بما لا يسمح بأى امتداد أو توسع جديد والا صار بلا حماية وعرضة لاطمـاع وغزوات الدول المجاورة . وقد حاول اثبات رأيه هذا بالاستشهاد بحزمـة الضوء التى يخبو بريقها كلما ابتعدت عن المصدر ، او بالدوائر التى ترتسم على سـطح الماء عند القاء حجر به فتأخذ الدوائر في الاتساع حتى تتلاشي في النهاية . وننبه مرة أخرى الى أن هذه التشبيهات وان بدت مبسـطة الا انه يجب النظر اليها في اطار المستوى الذى كان سائدا في القرن الرابـع عشر .

---

(١٧) المقدمة ، ص ٢٧١ ، ٤٠٧ ؛ MR. I, pp. LXXXI, 85, 249

(١٨) المقدمة ، ص ٢٦٥ ، ٢٦٢ ؛ MR. I, pp. 77, 72

(١٩) المقدمة ، ص ٣٣٠ ، ٣٣٦ ، ٣٣٨ ؛ MR. I, pp. 167, 174, 177

« والسبب في ذلك أن عصابة الدولة وقومها القائمين بهـــا المهدين لها . لابد من توزيعهم حصصا على الممالك والثغور التى تصير اليهم ، ويستولون عليها لحمايتها من العـدو ، وامضاء أحكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك . فاذا توزعت العصائب كلها على الثغور والممالك فلابد من نفاد عددها ... والدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق . واذا انتهت الى النطاق الذى هو الغاية عجـزت واقصرت عما وراءه ، شأن الاشعة والانوار اذا انبعثت من المراكز ، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقـــر عليه » (٢٠) .

ويمكن اعتبار تشبيه ابن خلدون للدولة بالكائن الحى كمدخـــل يمت بصلة الى علم الاحياء . ورغم انه لم يعتبر تشبيهه هذا هو العامل الحاسم في تحديد دورات التطـــور التى اهتم بها فانه تعرض للنقد ككاتب متشائم على أساس أن الكائنات الحية هى بطبيعتها معرضة للفناء .

« الا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة اجيال . والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط ، فيـكون اربعين الذى هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته » (٢١) .

وتزخر مقدمة ابن خلدون بأمثلة متعددة تعتمد على المدخل النفسي في تفسير اسباب السلوك الانسانى . مثال ذلك ملاحظاته حول التقليد كعـادة اجتماعية ، فقد فسر ميل الشعب المهزوم لتقليد المنتصر بأن النفس ترى الكمال دائما فيمن انتصر عليها واخضعها . وينتقد ابن خلدون ذلك بشـدة موضحا ان نظرة الاكبار أو توهم الكمال في المنتصر خطأ تدفع اليه طبيعة الهزيمة وليس كمال المنتصر . وقد يرجع السبب أيضا في رايه الى الظـن الخاطىء بأن التغلب أو التفوق انما يرجع الى عادات وسلوك المتغلب وليس الى تمتعه بقدر اكبر من الشجاعة وخشونة العصبية . ومن ثم ، تـؤدى تلك التخيلات والاوهام الى تبنى المهزومين لعادات واسلوب حياة من تغلب عليهم واخضعهم .

« والسبب في ذلك أن النفس ابدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت اليه ... فاذا غالطت بذلك واتصل بها حصـــل

---

(٢٠) المقدمة ، ص ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٩٦ MR. I, pp. 327, 328, 356

(٢١) المقدمة ، ص ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٨٧٦ MR. I, pp. 343, 344 MR. II, pp. 291 ff.

اعتقادا ، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به ، وذلك هو الاقتداء ، أو لما تراه ، والله أعلم ، من ان غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس ، وانما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب ... ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبدا بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه ... بل وفي سائر احواله » (٢٢) .

رغم اهمية المداخل السابقة ، يظل المدخل الاجتماعى هو الاثير لدى ابن خلدون في تعليلاته للظواهر . فهو لم ير مثلا أن المجتمع هو مجرد تجمع عرضي أو آلي بسيط من الافراد ، وانما على العكس من ذلك فقد كان مفهومه ارهاصا لما نادى به مفكرون لاحقون من أن النسق الناجم عن اجتماع هؤلاء الافراد هو حقيقة لها خصائصها المميزة (٢٣) . من الامثلة العديدة على هذا المدخل في التعليل ، نختار تمييزه بين المجتمعات وفقا لخصائصها الناجمة عن درجة تماسكها أو ما أسماه هو درجة قوة العصبية . فالمجتمع الذى تتعايش فيه قبائل وجماعات كثيرة أصعب في الانقياد والحكم من مجتمع آخر يتمتع بدرجة أكبر من التناسق بين جماعاته . ان الفرض الذى ينتهى اليه بعد العديد من الملاحظات الحية أن وجود كثير من الجماعات والقبائل المتنافرة في المجتمع يؤدى الى تناقض الآراء والرغبات . وقد خصص فصلا لذلك جعل عنوانه : ان الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة . يقول ابن خلدون :

« والسبب في ذلك اختلاف الآراء والاهواء ، وان وراء كل رأى منها وهوى عصبية تمانع دونها ، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت ، ... وبعكس هذا أيضا الاوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها ، ويكون سلطانها وازعا لقلة الهرج والانتقاض » (٢٤) .

---

(٢٢) المقدمة ، ص ٤٥٠ ، ٤٥١ ، MR. I, pp. 299, 300

(٢٣) See, Emile Durkheim, Les Règles de la Méthode Sociologique, Paris 1919, p. 127; cf. Rousseau, in : G. Sabine, A History of Political Theory, London 1963, p. 787.

(٢٤) المقدمة ، ص ٤٧٦ — ٤٧٨ ، MR. I, pp. 332, 333

يتضح مما سبق أن المداخل التي اتبعها ابن خلدون في عرض آرائه وبناء هيكل علمه الجديد تقدم أدلة اضافية على صحة راى البروفيســـور سوروكين الذى استشهدنا به أعلاه والذى ذهب فيه الى القول بأنه من العسير اعتبار المعارف الاجتماعية قبل ابن خلدون تشكل علما منهجيا . لقد ظهر علم الاجتماع كعلم في نظره : « في القرن الرابع عشر باصـــدار المقدمة التاريخية (١٣٧٧) لرجل الدولة والمفكر العربى الكبـير ابن خلدون (١٣٣٢ – ١٤٠٦) . وفي هذا العمل الضخم ... ناقش بأسـلوب منهجى معظم المشاكل الرئيسية تقريبا لعلم الاجتماع المعاصر في اطـار المجتمعات البدوية والمتحضرة » (٢٥) .

---

(٢٥) P. Sorokin, Society, Culture and Personality, op. cit., p. 20; also Sorokin's : Social and Cultural Dynamics, New York 1937, Vol. II, p. 155, footnote 20.

المبحث الثالث

منهج ابن خلدون وموقعه من منهج البحث الاسـلامى

ذكرنا في المبحثين السابقين كيف اختلفت تقييمات المفكرين والدارسين المعاصرين حول فكر واسلوب ابن خلدون ، كما أشرنا الى العلاقة بين اهتمامه بالظواهر الاجتماعية وبين منهجه الجديد . وحرصا على وضع ذلك المنهج في اطاره الصحيح ، لابد أيضا من فهم العلاقة التى تربطه بمنهج البحث الاسلامى بصفة عامة ذلك أن ابن خلدون لم ينطلق من فراغ وانما استفاد من الجهـود الخلاقة للمفكرين المسلمين السابقين عليه الذين تخلوا قبله عن منهج ارسطو (المنهج الصورى) وتوصلوا الى منهج الاستقراء .

لشرح ما ذكرناه في الفقرة السابقة ببعض التفصيل (٢٦) ، ولاستقصاء مدى تأثر ابن خلدون بالطابع التجريبى والمعالجة الشاملة للروحانيات والماديات التى تميز بها منهج البحث الاسلامى ، نشير أولا الى ما هو معروف من أن بعض مفكرى العرب والاسلام من امثال الكندى والفارابى وابن سـينا وابن رشد قد تأثروا تأثرا كبيرا بالفكر اليونانى القـديم وانعكس ذلك في كتاباتهم . يتبادر هنا سؤالان الى الذهن هما :

اولا : هل امتد ذلك التأثير الى الفكر الاسلامى بصفة عامة ؟

ثانيا : ما مدى تأثير منهج ارسطو على البحوث الطبيعية والاجتماعية للمفكرين المسلمين ؟

وما هى بايجاز اهم سمات منهج البحث الاسلامى ؟

أولا : غنى عن البيان أن الفلسفة اليونانية لم تكن الوحيدة التى اثرت في الفكر الاسلامى وانما تعرض أيضا لمؤثرات قـوية من جانب الفلسفات الفنوصية القديمة التى عرفتها مدنيات الشرق وكذلك من جانب التصوف الفلسفى . ونظرا لارتباط الفلسفة اليونانية بمنهج أرسطو أساسا فاننـا سنقتصر في تلك العجالة على الاشارة الى مدى تأثيرها على الفكر والمنهـج الاسلاميين . مما يستوقف النظر انه كما اعتبر بعض مؤرخى الغـرب المعاصرين أن الفلسـفة والعلم بمعناهما النظـرى هما من ابـداع

---

(٢٦) تناولنا هذا الموضوع بشكل اوفى فى مؤلفنا : مناهج البحث فى السياسة ، بغداد ١٩٧٨ ، ص ٣٩ وما بعدها .

اليونان مشككين بذلك في مدى اسهام الحضارات الشرقية القديمة في هذين المجالين ، فانهم بالمثل استندوا الى التأثيرات اليونانية في بعض اتجاهات الفكر العربى والاسلامى ليشككوا ايضا وبشكل غير موضوعى في مدى أصالة الفلسفة الاسلامية .

أن الراى الغالب لدى مفكرى الاسلام المعاصرين (٢٧) هو أن التأثير اليونانى كان قاصرا على مدرسة الفارابى التى اعتبروها امتدادا للفلسفة اليونانية باللغة العربية . وقد ذهبوا ايضا الى القول بأن ذلك التأثير لم يمتد الى الفكر الفلسفى الاسلامى بصفة عامة الذى تتمثل بدايته الحقيقية في نظرهم في كتابات المتكلمين والفقهاء وخاصة الامام الشافعى يضاف الى هذا ان مفهوم هؤلاء للفلسفة اختلف عن مفهوم اليونان وخاصة في الميتافيزيقا .

فمن جهة ، يعتبر الاسلام ، ان العقل البشرى عاجز عن ادراك « الشيء في ذاته » أو « الماهية » . وقد حدد القرآن الكريم موضوعات ما بعد الطبيعة تحديدا تاما ونهى عن الخوض فيما خلفها على أساس انها من « المسائل التوقيفية » التى لم يشأ الوحى أن يكشف عنها حتى للرسول نفسه . يستطيع الانسان أن يبحث في الكون وآفاقه ولكن حرم عليه البحث في « الجوهر » اذ انه لن يستطيع الوصول الى حقيقته . اى للانسان ان يبحث فقط عن « الخصائص » ولكن ليس عن « الماهية » .

من جهة أخرى ، هاجم الفقهاء المسلمون الفلسفة اليونانية بصفتها تصويرا خاصا ذاتيا للكون . فالميتافيزيقا نتاج العبقرية الذاتية في تأملها الوجود ومحاولة التوصل الى ما يقوم عليه من علل ومبادىء بينما الاسلام دين اجتماعى ينكر التوحد . أنزل القرآن للمسلمين « ميتافيزيقاهم » وحدد لهم الغيبيات وآفاق العقل الانسانى في جنى المعرفة كما أسلفنا وبالتالى حرم عليهم الخوض في علل الوجود . فهم لم ينشغلوا كما فعل اليونان بالجوهر او الماهية أو الكنه ، وانما تحولوا الى ما دعا اليه الدين الجديد من دراسة الحياة الانسانية ومتطلباتها وقياس جزئياتها بنظر عقلى في أحكام العبادات مع الاعتماد على الملاحظة والتجريب .

وليس هناك من شك في أن التحديات الداخلية والخارجية التى تعرض لها المجتمع الاسلامى كان لها هى الاخرى تأثير كبير في نشأة التفكير الفلسفى

---

(٢٧) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ ، على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، الطبعة السادسة ، القاهرة ١٩٧٥ ، الجزء الاول ، ص٥٤ — ٦١ .

الاسلامى وصياغة مفاهيمه . فمثلا لا يمكن استبعاد الآثار البعيدة المدى الناجمة عن انتقال العرب من حياة البداوة الى حياة الحضارة على حد قول العلامة عبد الرحمن بن خلدون . كذلك لابد ان نأخذ بنظر الاعتبار الاحداث السياسية والاجتماعية السابقة على الفتنة الكبرى واللاحقة لها وخاصة ظهور الفرق الاسلامية . اما التحديات الخارجية فقد ترتبت - في جانب منها - على محاولة تلك الفرق التصدى لآراء وحجج علماء العقائد الاخرى السائدة آنئذ كاليهودية والمسيحية والفلسفة اليونانية وبقايا المذاهب الغنوصية القديمة في الشرق .

ثانيا : يميل مؤرخو المنطق وعلم مناهج البحث في الغرب الى انكار دور المسلمين أيضا في مجال المناهج . وكما أعتقدوا ان المسلمين كانوا مجرد نقلة لم يذهبوا الى أبعد من مجرد المحافظة على التراث اليونانى والنقل منه ثم اعادة تقديمه الى اوروبا بعد خروجها من ظلام العصر الوسيط ، فانهم ادعوا بأن المسلمين اعتمدوا في بحوثهم على المنهج القياسي القديم الذى ارتبط باسم أرسطو .

وقد ساعد على ازدياد اللبس لدى هؤلاء المؤرخين أن مناطقة الاسلام وعلمائه لم يفردوا بحوثا خاصة لدراسة المناهج وانما اكتفوا باتباع المنهج العلمى فجاءت كتاباتهم متضمنة لخطوات ذلك المنهج دون الاشارة اليه صراحة . قد يكون ذلك قد ادى الى جسامة المجهود الذى تحمله الدارسون لمنهج البحث الاسلامى - شأنهم في ذلك شأن دارسي النظريات السياسية الاسلامية على سبيل المثال - من حيث اضطرارهم الى التنقيب عن بغيتهم في الدراسات الفقهية وفي كثير من فروع العلوم الاسلامية . لكن ذلك لايغمط المناطقة المسلمين حقهم كمبدعين في مجال ابتكار المنهج العلمى الذى استفادت منه أوروبا ابتداء من عصر النهضة .

لتوضيح ذلك نقول ان المنهج القديم الذى ارتبط باسم أرسطو كان قائما على الاستنباط المستمد من القياس المنطقى والحكم الذهنى حيث كان الباحث يستخرج النتائج من مقدماتها القائمة . فالعلم لدى اليونان يبدأ بالكل اما الجزئى فليس علما .

وقد رفض اغلبية مفكرى الاسلام ذلك المنهج وتحولوا الى منهج جديد يقوم على الاستقراء اى الاعتماد على الممارسة العملية والتجربة . وخلافا للفكر اليونانى سعى هؤلاء للتوصل الى الحقيقة بالانتقال من الجزئى للوصول الى الكلى مع كشف الروابط بين الاشياء .

كانت هناك دوافع قوية متعددة لدى المفكرين المسلمين لنبذ منطق ارسطو ومنهجه وهو ما اتضح في كتابات علماء أصول الفقه وعلماء أصول

الدين (المتكلمون) والفقهاء . فالامام الشافعى مثلاوهو واضع أسس علم أصول الفقه انتقد منطق أرسطو لانه يقوم على خصائص اللغة اليونانية التى تختلف عن اللغة العربية بما أدى الى حدوث تناقضات عند تطبيقه . . على البحوث الاسلامية . وقد أيد علماء اللغة والفقهاء فكرة ارتباط المنطــق الارسطاليسي باللغة اليونانية وخصائصها ومخالفته للمنطق الاسلامى .

نبذ علماء أصول الدين (المتكلمون) ذلك المنطق أيضا انطــلاقا من رفضهم للميتافيزيقا الارسطاليسية التى تتعارض مع الهيات المسلمين. وحيث أن ذلك المنطق وثيق الصلة بتلك الميتافيزيقا وترتبط أصوله بأصولها كان لابد لهم من نبذه . واخيرا رفضه الفقهاء بدورهم على لسان ابن تيمية أشهر ممثليهم الذى انتقده لعدة أسباب أهمها قصوره عن مسايرة اتجــاه الاسلام لتلبية الحاجات الانسانية المتغيرة بينما قواعده كلية وثابتة ، كذلك بسبب عدم اشتغال الصحابة والائمة بهذا المنطق مع توصلهم الى نواحى العلم وبالتالى الخوف من الخروج على ذلك التقليد .

ويدلل احد مفكرى الاسلام المعاصرين (٢٨) على ان هذه الاســباب على وجاهتها ليست الوحيدة لنبذ علماء المسلمين للمنطق الأرسطى لانها على اى حال لا تعدو كونها الجوانب السلبية التى اكتشفوها فيه فاستندوا اليها في هدمه . اما العلة الحقيقية لتركهم اياه فتتجلى في رأيه في الجانب الانشائى لنقدهم الذى تمثل في المنهج التجريبى أو الاستقرائى الســابق الاشارة اليه اى الذى يقوم على التجربة وتنظمه قوانين الاستقراء . مثل هذا المنهج التجريبى هو المعبر عن روح الاســلام ليس كمذهب وجودى أو فلسفى وانما كوضع من اوضاع الحياة العملية التى تنكر النظر والفــكر المجردين .

من هذا يتضح خطأ من ظنوا أن مفكرى المسلمين عامة اعتمدوا على منطق أرسطو . فمن المعلوم أن هذا الأخير كان يقوم على المنــهج القياسي المعبر عن روح الحضارة اليونانية التى تستند الى النظر الفلسفى والفكرى والتى لم تعترف بالتجربة وهى بذلك تختلف عن روح الحضارة الاسلامية .

ويمكن القول أن توصل مفكرى الاسلام الى منهج الاستقراء جــاء نتيجة معاناة وتجربة اكتشفوا على أثرهما وبشــكل علمى عقم المنهــج اليونانى القائم على القياس الصورى (اى الشكلى) . لقد كان هذا القياس

---

(٢٨) على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام (ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٣ .

كما ذكرنا قرين مرحلة مبكرة من التطور البشرى وبالتالى كان محـــدود الفائدة فيما اعقب ذلك من عصور اذ كان يبدأ بمقدمات عامة وينتهى الى نتائج جزئية . كان همه اذن اقامة البرهـــان على حقيقة معلومة وليس الكشف عن حقيقة جديدة .

وتجدر الاشارة الى ان كلا من الطرفين استخدم كلمة قياس بأسلوب مغاير . فالقياس لدى أرسطو يشير الى حركة فكرية ينتقل فيها العقـل من حكم كلى الى احكام جزئية أو من حكم عام الى حكم خاص بواســطة الحد الثالث . على العكس من ذلك ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية الى حالة جزئية اخرى لوجود جامع بينهما .

هناك احتمال حدوث لبس آخر بين القياس الاصولى (اى القياس في رأى علماء أصول الفقة) وبين التمثيل الارسططاليسي (وهو الطـريق الاستدلالى الثالث في منطق ارسطو) . اما مبعث اللبس فقد يحـدث من أنهما يبدوان وكأنهما من طبيعة واحدة حيث ينتقل الفكر من جـزئى الى جزئى . وفي الواقع ، هناك اختلاف كبير بين هذين الاسلوبين في القيـاس يتبين من النقطتين التاليتين :

ـ اعتبر المتكلمون وكثير من الاصوليين ـ قبل عصر الغزالى ـ القياس الأصولى أو قياس الغائب على الشاهد موصلا الى اليقين (٢٩) ، بينمـا التمثيل الأرسطى يوصل الى الظن فقط .

ـ ارجع الاصوليون القياس الى نوع من الاستقراء العلمى القائـــم على فكرتين او قانونين هما :

(أ) قانون العلية اى أن لكل معلول علة بمعنى « أن الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا » (٣٠) . فحكم التحريم في الخمـــر معلول بالاســـكار .

(ب) قانون الاطراد في وقوع الاحداث أى ان العلة الواحدة اذا وجدت تحت ظروف مشابهة انتجت معلولا متشابها « أى القطـــع بأن العلة (علة الاصل) موجودة في الفرع « فاذا وجدت انتجت

---

(٢٩) السيوطى ، المواقف ، الجزء الثانى ، ص ٢٢ . اشار اليه الدكتور على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٨٤،٨٥ .

(٣٠) الزركشى ، البحر المحيط ، الجزء الخامس ، ص ١٢٥ . اشار اليه الدكتور على سامى النشار ، نفس المرجع السابق ، ص ٨٥ .

نفس المعلول . فاذا كان الاسكار في الخمر يؤدى الى التحريم، ثم وجدنا الاسكار في اى شراب آخر جزمنا بوجود التحريم فيه . هناك اذن نظام في الاشياء واطراد في وقوع الاحداث .

اقام المسلمون القياس الأصولى على القانونـــين اللذين أقام عليهما جون ستيوارت ميل اســتقراءه العلى العلمى في القرن التاسع عشر ، فاذا كان الاستقراء يســتطيع أن يصل الى العلاقات الثابتة الكلية فذلك لانه يستند الى أن حوادث الطبيعة متناسقة او مطردة . والاستقراء عند ميل هو ان تستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث في كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعينة في ناحية من النواحى. فهو يقوم على الجزم بوجود النظام في العالم . ويعبر عن هذا بأن هنـــاك اشياء في الطبيعة اذا ما حدثت مرة فلابد من أن تحدث ثانية اذا ما تحققت لها درجة كافية من المشابهة في الظواهر (٣١) .

يتبين من هذا ان الراى المتقدم الذى عبر عنه المسلمون ـ قبل ميل ـ من اقامة الاستقراء على قانونى التعليل والاطراد في وقوع الاحداث ، ثـم استناد قياسهم الأصولى على هذين القانونين يجعله مناقضا للتمثيـــــل الأرسطى ومن ثم مناقضا للمنطق الأرسطى نفسه .

تزخر كتابات مفكرى الاسلام في العـلوم الطبيعية والاجتماعية بأدلة عديدة على تقدم منهج البحث الاسلامى . ففى مجال العلوم الطبيعـــية والرياضية شرح الحسن بن الهيثم مفهومه للاستقراء في رســـالته عن الضوء بقوله « ونبتدىء في البحث باستقراء الموجودات ، وتصفح أحـوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات .. » (٣٢) .

واهتم جابر بن حيان في بحوثه الكيميائية العديدة (في رســـائله ومصنفاته) بمبدأ قياس الغائب على الشاهد . فهو يحاول استخراج علة الشيء ثم البحث عنه فيما قد يشبهه من الاشياء المجهولة حتى اذا استيقن من اشـــتراك المعلوم والمجهول في علة واحدة ، قاس الثانى على الاول في حكمه المنبثق من تأثير تلك العلة،مع بناء قياسه على قانونى العلية والتناسق والنظام في الكون . وقد أولى ابن حيان اهمية فائقة للتجربة العلمية وفي

---

(٣١) على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، المرجع سابق ، ص ٨٦ .

(٣٢) جلال محمد موسى ، منهج البحث العلمى ، عند العرب (فى مجال العلوم الطبيعية والكونية) ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٥ .

هذا يقول : « ان واجب المشتغل في الطبيعيات والكيمياء هو العمـــل واجراء التجارب ، وأن المعرفة الحقيقية لا تحصل الا بها » (٣٣) .

وفي مجال الطب ، ابدع ابو بكر الرازى ، وابن سينا (في مؤلفيهما ــ الحاوى في الطب ، والقانون في الطب) في وصف وتشخيص الامراض مـع بيان الروابط بين العلل المتشابهة عن طريق التفسير الناتج من المشـاهدة الفعلية التى يتبعها وضع فرض يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة . مثال ذلك القرد الذى سقاه الرازى زئبقا ليتحقق من صحة فروضه عن خواص الزئبق العلاجية . ولا يزال العلماء يجرون تجاربهم حتى اليـوم على القردة قبل تعميم استعمال الدواء للانسان .

وفي مجال الصيدلة توصل ابن سينا (في القانون) الى معـــرفة قوى الادوية بطريقتين هما التجربة والقياس مع تقديم التجربة لاختبـار تلك الادوية ومعرفة قوتها من حيث الطعم والرائحة واللون وسرعة الاستجابة. وقد وضع ابن سينا لذلك شروطا سبعة تتضح أهميتها من أن جون ستيوارت ميل لجأ الى مثيلاتها (في القرن التاسع عشر) للتحقق من صحة الفروض وهى القواعد الثلاث التى وضعها ميل للتحقق من الفروض وهى قواعـد الاتفاق والاختلاف والتغير النسبى (٣٤) .

لم يكن كل هذا يعنى الاقتصار على التجربة على حساب العقل وانما اهتم منهج البحث الاسلامى بأية أداة يمكن أن توصل الى المعرفة الحقـة مع تحرى العدل والبعد عن الهوى . ونظرا للمكانة الخاصة التى يحتلهـا العقل في المفهوم الاسلامى أحاطه العلماء بضمانات حتى لا يأخذ كـل شيء على عواهنه . وقد برز في هذا المجال الفيلسوف العربى الغزالى الذى سبق الفيلسوف الفرنسي ديكارت في اعتماد الشك كوسيلة للتوصل الىالحقيقة. يقول الغزالى « فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى في العمى والضلال » (٣٥) .

أما في مجال العلوم الاجتماعية فتكفى الاشارة الى انجازات ابن حزم والغزالى وابن تيمية والبيرونى وابن خلدون . وســـندرس في المبحث الرابع منهج ابن خلدون كمثال على تأثر مفكرى العلوم الاجتماعية المسلمين

---

(٣٣) المرجع السابق ، ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٣٤) المرجع السابق ، ص ١٨٦ ، ١٨٧ ، ٢٧٦ .

(٣٥) أنور الجندى ، مقدمات المناهج (العودة الى منابع الفكر الاسلامى الاصيل)، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٨ .

بمنهج البحث الاسلامي ، وان كان ابن خلدون قد اثري ذلك المنهج وخاصة في اكتشافه للعلاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج عند ملاحظتـــه للصراع بين القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

وأخيرا يمكن القول بأن منهج البحث الاسلامي لم يهتم فقط بالتركيز على بعض الخطوات المنهجية الرئيسية مثل : جمع المعلومات الحسية لمشاهدتها تمهيدا لدراستها ، واعتماد الشك كأسلوب يوصل الى اليقين، والحـكم القائم على الدليـل والبرهان وانما تعدى ذلك الى ارسـاء قواعد ما يمكن أن يسمى بآداب البحث العلمى التى تعد مكملة لنظـرة الاسلام الشاملة لمتطلبات الانسان المادية والروحية والاخلاقيـة (٣٦) .

وآداب البحث العلمى كما استنبطها مفكرو الاسلام هى :

ــ عدم اصدار احكام جازمة قبل التروى .

ــ امتناع الباحث عن اصدار أحكام الا في حدود اختصاصه .

ــ عدم المكابــرة .

ــ قول الحق والدعوة اليه والدفاع عنه .

هذا وقد حظى منهج البحث الاسلامى ببعض الاصوات الموضوعيـة القليلة في اوروبا والتى اعترفت بفضله على تقدم الدراسات العلميـة والمنهجية فيها . من ذلك قول بعض العلماء : « لم يكن روجــر بيكون في الحقيقة الا واحدا من رسل العلم والمنهج الاسلامى الى أوروبا المسيحية . ولم يكف بيكون عن القول لمعاصريه بأن معرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة » ... « أن ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديدة في البحث ولطرق جديدة في الاستقصاء طريق التجـربة والملاحظة والقياس ولتطور الرياضيات في صـورة لم يعرفها اليونان . وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب الى العالم الاوروبى » (٣٧) .

---

(٣٦) سيد ابو الجـد ، « الملكات العقلية فى القرآن الكريم » ، محاضرات الموسم الثقافى الثانى لجامعة الازهر ، نوفمبر ١٩٥٩ ، ص ١٠ . استشهد به الدكتور فاضل زكى محمد ، الفكر السياسى العربى الاسلامى ، بغداد ١٩٧٦ ، ص ١٤٠ .

(٣٧) Briffault, Making of Humanity, pp. 190, 202.

اشار اليه الدكتور على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام مرجع سابق ، ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

هذا هو ما يمكن قوله باختصار عن منهج البحث الاســـلامى حتى نكون على بينة في دراستنا لمنهج ابن خلدون من العلاقة الوثيقة التى تربطه بمنهج البحث الاسلامى الذى كان له بمثابة المنهل . وعلى العكس من ذلك فاننا سنوضح في نهاية هذا الفصل الثانى أن الاضافات التى أدخلها على اساليب البحث الاسلامية جعلت من منهجه انجازا جديدا تماما بالنسبة للمناهج المجردة التى كانت سائدة قبله في أوروبا خلال العصور الوسطى ، بل واسهاما أكثر رصانة وعقلانية فيبعض جوانبه من عدد من المناهـــج الوضعية والبراجماتية التى ظهرت في أوروبا ابتداء من منتصف القـــرن التاسع عشر (٣٨) .

ويظل الفضل الكبير لابن خلدون (كما سنرى في المبحث التـــالى) ليس فقط في حسن الاستفادة من التراث المنهجى الاسلامى ، وانمـــا أيضا في فتح آفاق جديدة أمام استخدامه ، وابتكار اساليب مستحدثة في دراسة التناقضات الكامنة في الاشياء والظواهر التى لاحظها ، واستثمار تلك الاساليب في وضع قوانين جديدة استطاع عن طريقها تفسير التطورات التى تطرا على المجتمعات البدائية والمتحضرة .

---

(٣٨) انظر نماذج من اوجه قصور بعض المناهج والفلسفات الحديثة والمعاصرة فى مؤلفنا : مناهج البحث فى السياسة ، مرجع سابق ، ص ٩٦ وما بعدها .

المبحث الرابع

بعض الفروض المنهجية الاساســـية

تجدر الاشارة الى ملاحظتين هامتين هما :

١ - دون أن نقلل بأى شكل من الاشكال من غـيرة ابن خلدون على الاسلام وميله الى ربط مثله العليا ومبادئه باستدلالاته الدنيوية فان اعادة دراسة المقدمة تكشف ان التجاهه الى الاساليب المادية في معالجة الحيـاة الواقعية ليس أقل اهمية من اسلوب معالجته التقليدى للجوانب الروحية للحياة والوجود .

٢ - رغم اختلاف العلماء في الحكم على أسلوب فكره ومنهجه فانهم اجمعوا على بعض النقاط التى تميز علم العمران الجديد . وهذه النقاط التى لم يختلف عليها أحد من العلماء المتزنين هى : عمق واصالة الاسـلوب الذى انتهجه في دراسة المعلومات الاجتماعية والتاريخيـة والتى كانت ميدانا خصبا لدراسات سابقة متعددة تنقصها المعالجة المنهجية (٣٩) . اتجاهه العلمى الواضح والتزامه بالموضوعية وعدم التحيز ، واخيرا الطبيعة العلمية للاستنتاجات التى توصل اليها . فاذا كان معظم العلماء قد اثنى كل بطريقته ومن زاوية اهتمامه على علم العمران الجديد الذى ألفه ابن خلدون لماذا اذن نجد صعوبة في العثور على حد ادنى من الاتفـــاق على الصفات العامة التى تميز فكره كما هو الحال في تصنيف المفكرين وتعريفهم طبقا للطابع الغالب والمميز في كتاباتهم ؟ هل يعنى ذلك أن أسلوب تفكيره ومنهج العلم الجديد يفتقران الى خط واضح وطابع مميز ؟ هذا هـــو السؤال الذى لا يزال يحتاج الى اجابة .

في رأينا . هناك أربعة فروض أساسية يستند اليها منهج ابن خلدون :

الاول : التعليل الاقتصادى الاجتماعى .

الثانى : التفسير المادى لبعض عناصر العمران .

---

(٣٩) Pitirm Sorokin, Society, Culture and Personality, New York 1962, p. 20; also his book, Social and Cultural Dynamics, New York 1937, Vol. 2, p. 155, Footnote 20.

الثالث : العلاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج .

الرابع : القيود المفروضة على التعليل المثنوى والميتافيزيقى .

الفرض الاول : التعليل الاقتصادى الاجتماعى :

سنناقش هنا ثلاثة نقاط لاختبار مدى صحة هذا الفرض . وهذه النقاط هي : تقييم ابن خلدون للدور الذى يلعبه أسلوب المعيشة،وتقسيم العمل والتخصص ، واخيرا دور العمل في العلاقات الاجتماعية .

١ ـ استخدم ابن خلدون اسلوب المعيشة كمعيار اساسى في التفرقة بين شكلى المجتمعين الاساسيين اللذين لاحظهما في جولاته الواسعة وهما مجتمع البداوة (٤٠) ومجتمع الحضارة . والاول مجتمع يستنفذ افراده طاقاتهم في اشباع حاجات الحياة الضرورية من طعام ومأوى عن طريق الصيد أو تربية الماشية أو الزراعة . وبمجرد انتقال افراد مثل هذا المجتمع البدائى من حياتهم البدوية (أى البدائية) الصعبة الى حياة المدينة السهلة وتغير أسلوب معيشتهم فان كل صفاتهم وطبائعهم تتغير بالتالى . ونظرا لاهمية هذا الفرض المنهجى نسجل رأى ابن خلدون بالتفصيل :

« اعلم أن اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش .. أن أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعى من الفلح والقيام على الانعام ، وانهم مقتصرون على الضرورى من الاقوات والملابس والمساكن وسائر الاحوال والعوائد ومقصرون عما فوق ذلك من حاجى أو كمالى .. وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال .. الحضر ، ومعناه الحاضرون أهل الامصار والبلدان . ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة . وتكون مكاسبهم انمى وارفه من أهل البدو ، لان احوالهم زائدة على الضرورى ومعاشهم على نسبة وجدهم .. فيتخذون القصور والمنازل ، ويجرون فيها المياه .. فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة . ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى اليها ، وينتهى بسعيه الى مقترحه منها . ومتى حصل على الرياش الذى يحصل له به أحوال الترف

---

(٤٠) بمعنى المجتمع البدائى . انظر تفصيل ذلك في :
M. Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, op. cit., pp. 193, 194 :

وعوائده عاج الى الدعة وامكن نفسه الى قياد المدينة (٤١) .

يتبين من هذا ان وسائل المعيشة التى يستخدمها الانسان تلعب دورا هاما فيتمييز ابن خلدون بين مجتمعى البداوة والحضارة . فالوسائل البدائية البسيطة التى يلجأ اليها الانسان في الصحراء او التلال تؤدى الى شكل بدائى بسيط من اشكال الحياة بينما تؤدى الوسائل والمهن المتطورة الى شكل معقد ومتقدم من أشكال الحياة . ووجود الناس البدائيين في الصحارى والتلال سابق على وجود القرى والمدن . وبالمثل فان العادات التى تتولد نتيجة لشيوع الرفاهية تالية زمنيا لانتشارالعادات التى تنتج عادة من مجتمع يعانى من شظف العيش أو لا يعرف سوى اشباع ضروريات الحياة . وموضوع دراسة ابن خلدون هنا هم الناس في ارتباطهم بشكل معين من أشكال الانتاج في حياتهم الواقعية التى يمكن ملاحظتها وقياس درجة تطورها وليس في عزلة تصورية من وحى الخيال . فدرجة تطورهم اذن تتوقف على الطريقة التى يحصلون بها على معاشهم . وفي الواقع لم يكن ابن خلدون ليقنع بمقارنة عادية بين اسلوب واسلوب آخر متطور لحياة البشر ولكن كان مهتما بتتبع آثار الانتقال من أسلوب الى آخر على الاشكال الحضارية المختلفة والطابع المميز للجماعات البشرية .

٢ - وقبل ان نتكلم عن راى ابن خلدون في الوسائل التى يلجأ اليها الانسان لمواجهة عجزه كفرد عن اشباع حاجاته اليومية - أو ما اصطلح على تسميته فيما بعد بظاهرة تقسيم العمل - نلاحظ انه كان يتمتع بمعرفة عميقة للحياة الاقتصادية التى عاصرها وبدور القوى المؤثرة في التطور الاجتماعى وهى حقيقة تتجلى في النقاط الثلاث التىتتعرض لمناقشتها الآن . ومما يدعو الى الدهشة بالنسبة الى مستوى التطور في القرن الرابع عشر انه اظهر فهما تاما لهذه القوى المؤثرة التى تعبر عن نفسها في القوى المنتجة في المجتمع (سواء البدوى أو الحضرى) والعلاقات التى تنمو بين الناس من اجل الحصول على ضروريات او كماليات الحياة . ففى الباب الاول من المقدمة : « في العمران البشرى على الجملة » شرح ابن خلدون بعض السمات الاساسية لظاهرة تقسيم العمل والاسباب الاقتصادية التى تجعلها ظاهرة لا يمكن الاستغناء عنها .

« الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه .. فلابد من اجتماع القدر الكثيرة

---

(٤١) المقدمة ، ص ٤٠٧ - ٤١٤ .

من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قدرالكفاية من الحاجة لاكثر منهم باضعاف . وكذلك يحتاج كل واحد منهم ايضـــا في الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بابناء جنسه (٤٢) .

حقيقة ان ابن خلدون ـ بسبب ظروف البيئة التى عاش فيها ـ لم يكن دقيقا تماما في اعتباره أن القبيلة هي الشكل الاول من أشكال الجماعات البشرية وفاتته الاشكال المتعددة التى سبقت تشكيل القبيلة ولكنه كان واعيا بمغزى تقسيم العمل كظاهرة متغيرة مرتبطة بالنواحى المادية للحياة الاجتماعية . فهو لم يعتبرها ظاهرة ساكنة بلا حراك تتحكم فقط فيالاشكال المبكرة من التنظيم الاجتماعى البشرى بل لاحظ ايضا تأثير تطور العوامل الاقتصادية على سمات هذه الظاهرة . اى انه كلما ارتفع مستوى المعيشة زادت الحاجـة الى تقســيم العمل لمواجهة نمـو الطلب ليس فقط على الضروريات وانما ايضا على الكماليات لاشباع التطلعات المتطورة .

« فاذا كثرت الاعمال كثرت قيمها بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورة ، ودعتهم احوال الرقة والغنى الى الترف وحاجاته من التأنق في المســاكن والملابس .. ومتى زاد العمران زادت الاعمال ثانيــة ، ثم زاد الترف تابعـا للكسب وزادت عوائده وحاجاته ، واستنبطت الصنائع لتحصيلها ، فزادت قيمها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية .. وكذا في الزيادة الثانيـــة والثالثة ، لان الاعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الاعمال الاصلية التى تختص بالمعاش » (٤٣) .

ولا يجب اننسي أن هذه النتائج التى توصل اليها ابن خلدون والتى قد تبدو بديهية أو واضحة الآن كتبت في القرن الرابع عشر اى قبل أن يعيد

---

(٤٢) المقدمة ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ . والجدير بالذكر انه قبل ان يدرس ابن خلدون هـذه الظاهرة فى مقدمته التى الفهـا فى عام ١٣٧٧ وكذلك قبل ان يبحثها آدم سميث فى كتابه « ثروة الامم » عام ١٧٧٦ فان الفليسوف الاغريقى أفلاطون سبقهما الى ذلك بدراسة بعض جوانب ظاهرة تقسيم العمل :

See his dialogue with Adeimantus, «We have different aptitudes, which fit us for different jobs». The Republic, Part two Section I, Translated by. H.D.P. Lee in : The Penguin Classics. London 1963 (First published in 1965).

(٤٣) المقدمة ، ص ٨٦٠ .

Cf.... «plus on se raproche des types sociaux les plus éleves, plus la division du travail se développe». Emile Durkheim, De la Division du Travail Social, Paris 1893.

آدم سميث دراسة ظاهرة تقسيم العمل باربعة قرون . بل اكثر من ذلك فقد بحث ابن خلدون ظاهرة التخصص واوضحت كتاباته انه كان يفرق بين نوعين : تخصص فردى وتخصص اقليمى . وان كان المجال يضيق هنا عن الافاضة في هذا الموضوع الا اننا سنشير بايجاز الى آرائه . فقد خصص فصلا في الباب الرابع في مقدمته تكلم فيه عن اختصاص بعض الامصار ببعض الصنائع دون بعض شرح فيه كيف ان الصنائع تستجاد كلما كثر الطلب عليها . ولا يكثر الطلب عليها الا اذا كانت تسد حاجة مباشرة وهامة بالنسبة لسكان المصر اى تشبع حاجاتهم لاستهلاك سلعة معينة او الاستفادة من خدمة لازمة لهم في معاشهم . وكل هذا مرتبط بالعمران المستبحر أى المزدهر الذى تتفاوت صوره من بلد الى آخر وبالتالى تتفاوت حاجاته مما ينعكس على نوع الصنائع التى تختص بذلك البلد أو المصر . ويبدو فهم ابن خلدون لظاهرة التخصص الاقليمى هذه في قوله : « وبقدر ما تزيد عوائد الحضارة وتستدعى احوال الترف تحدث صنائع لذلك النوع فتوجد بذلك المصر دون غيره » . كذلك يظهر فهمه لظاهرة التخصص الفردى فيما كتبه في الباب الخامس من المقدمة حيث بين ان من حصلت له ملكة في صناعة فقل ان يجيد بعدها ملكة اخرى . فاذا اجاد الخياط مثلا ملكة الخياطة ورسخت في نفسه فلا يجيد من بعدها ملكة النجارة أو البناء الا اذا كانت المهنة الاولى لم ترسخ في نفسه بعد . والسبب الذى يقدمه ابن خلدون هو « ان الملكات صفات للنفس والوان فلا تزدحم دفعة .. حتى اهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة .. الا في الاقل النادر من الاحوال » (٤٤) .

٣ ـ وجه ابن خلدون عناية كبيرة الى دراسة دور العمل في العلاقات الاجتماعية فلم يلجا الى اسباب دخيلة لتفسير الظواهر الاجتماعية الحية. فمثلا اذا كانت بلد من البلاد تتمتع بمستوى عال من المعيشة فان البحث عن اسباب ذلك يجب الا يتجه الى الخرافات او ترديد روايات العامة التى تفسره بالعثور على كنوز مدفونة او ما شاكل ذلك من الاوهام . ان السبب الوحيد في رايه الذى يمكن ان يعزى اليه مثل هذه الرفاهية هو مجهود وعمل ابناء هذا البلد لبناء وازدهار عمرانهم وبذلك يجنون ثمار عملهم الذى يتمثل في تحسن ظروف معيشتهم . ولعل من دواعى الفخر لمفكرنا العربى انه عزز هذا الاتجاه الواقعى برأى آخر سبق به مدرسة الاقتصاديين الكلاسيك بزمن طويل ونعنى به قياسه قيمة المنتجات والخدمات بكمية العمل المبذول فيها .

---

(٤٤) المقدمة ، ص ٨٨٥ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ .

« فلابد من الاعمال الانسانية في كل مكسوب ومتمول ، لانه ان كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر ، وان كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد فيه من العمل الانسانى كما تراه، والا لم يحصل ولم يقع به انتفاع. واذا تقرر هذا كله فاعلم ان ما يفيده الانسان ويقتنيه من المتمولات ان كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية ، اذ ليس هناك الا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية .. وان كان من غير الصنائع فلابد في قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذى حصلت به ، اذ لولا العمل لم تحصل قنيتها » (٤٥) .

نستلخلص من دراسة هذا الفرض المنهجي الاول حول اسلوب المعيشة ، تقسيم العمل والتخصص ، ودور العمل في تحديد قيمة المنتجات أنه يمثل الاساس الذى ارتكزت عليه آراؤه في المسائل الزمنية وفي نفس الوقت يشير الى بداية ظهور اتجاه واقعى جديد في الفكر السياسي لم يسبقه اليه احد وهو اتجاه يدخل في اعتباره التأثيرات المتبادلة للعوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية . اى ان الطريقة التى تتبعها الجماعة في التكسب والعلاقات الاجتماعية المتشابكة التى تترتب على ذلك هى التى تكون في نظره هيكل العمران البشرى (٤٦) .

الفرض الثانى : التفسير المادى لبعض عناصر العمران :

يتضح لنا من مناقشة الفرض الاول أن العوامل الاقتصادية كما عولجت في المقدمة اثرت تأثيرا كبيرا على حجج ابن خلدون . وسنوضح في

---

(٤٥) المرجع السابق ، ص ٨٩٦ ٨٦٠ — ٨٦٢ .

(٤٦) لم يقصر ابن خلدون اسلوب دراسته الواقعى والتسليم بنتائج المشاهدات الحية على الدراسات الاقتصادية والاجتماعية فحسب وانما تعدى ذلك الى رفضه للاتجاهات الفكرية المجردة . من ذلك نقده للقائمين بصناعة المنطق الذين يغالون فى الغوص على المعانى والقياس ويبتعدون عن الواقع فيقعون فى الخطأ . وصناعة المنطق فى نظره غير مأمونة العواقب لبعدها عن المحسوس ولهذا ابدى عدم رضائه عن فلاسفة المسلمين المتأخرين الذين تكلموا فى القياس وحذفوا النظر فيه بحسب المادة . « ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق والحقوا بالنظر فى الكليات الخمس ثمرته وهى الكلام فى الحدود والرسوم ... ثم تكلموا فى القياس من حيث انتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته ، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة ، وهى الكتب الخمسة : البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة ، وربما يلم بعضهم باليسير منها الماما ، واغفلوها كأن لم تكن وهى المهم المعتمد فى الفن » . ويعلق الدكتور على عبد الواحد وافى على الجملة الاخيرة بقوله : اى مع انها المهم المعتمد فى الفن لانها تتعلق بمادة القياس من حيث صدق مقدماته وانطباقها على الواقع . (المقدمة ، ص ١١٠٦) . « ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس » . (المرجع السابق ، ص ١٢٣٧) .

هذا الفرض المنهجى الثانى كيف ان هذه الحجج والتفسيرات تأثرت ايضا ببعض عناصر العمران الاخرى مثل الدين والعقل والعلم والاخلاق ، كما سنبين طريقة معالجته لهذه العناصر :

١ ـ رغم انه يمكن الاستشهاد بكثير من الحالات التى تظهر التأثير الكبير للدين على حجج ابن خلدون والطريقة التى عالج بها المسائل الدينية فاننا سنناقش ثلاثة امثلة فقط .

المثال الاول : يصور كيف ان التأثير القوى للدين عليه دفعه الى وضع نظرية كاملة تماما وجديدة يعيد فيها تفسير احداث الفتنة الكبرى بين الخليفة الرابع على بن ابى طالب ومعاوية بن ابى سفيان وذلك على اساس زمنى يختلف عن اجتهادات كافة فقهاء ومفكرى الاسلام الذين سبقوه . كما يصور هذا المثال ايضا الطريقة العقلانية التى اتبعها في شرح كيفية انتقال السلطة في المراحل الاولى للحكم الاسلامى من الخليفة الشرعى الذى تم اختياره بواسطة الشورى الى سلطة العصبية . ونكتفى بهذه الاشارة المقتضبة دون استطراد (٤٧) .

المثال الثانى : يتناول موقفه من النزاع الخاص بعودة المسيح او المهدى (٤٨) . فمن ناحية اعترف ابن خلدون بمفهوم الدين عن عودة المسيح . ومن ناحية اخرى فانه رفض الاساطير المرتبطة بهذا الموضوع ودحضها على اساس علمى باستخدام نتائج ابحاثه . وقد خصص فصلا طويلا في مقدمته لمناقشة الآراء المتعارضة حول احتمال عودة المسيح . وعكس المعتقدات الفلسفية التى تقصر الشروط الواجب توافرها لعودته على انتسابه الى الرسول (ص) أو تربطها بدورة النجوم فان ابن خلدون اعاد تأكيد موقفه المبدئى من ان اى دعوة سياسية او دينية لا يمكن ان تنجح الا بقوة العصبية وهو واضح من قوله « انه لا تتم دعوة من الدين والملك الا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه » . كذلك أوضح أن المسيح لن يظهر طبقا لنظرية الدورات التى يعتنقها الشيعة الذين يفسرون مجرى التاريخ بدورة ثلاثية دائمة . تبدأ بالنبوة ثم الخلافة ثم الملك الذى يسوده الظلم . وفي رايه فان ظهور المسيح يتوقف على توافر ظروف مساعدة في البيئة التى سيظهر فيها على أن تدعمه وتسنده عصبية وشوكة قومه مما سيؤدى

---

(٤٧) انظر الدراسة التفصيلية لهذين الموضوعين فى الفصل الرابع .

(٤٨) R.A.J. Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge 1932, p. 244.

الى انشاء دولة قوية (٤٩)

المثال الثالث : يمكن ان نجده في طريقة معالجته للعلاقة بين العقل البشرى والله سبحانه وتعالى . فأبن خلدون يثق في العقل البشرى ورغم تسليمه ال الادراك الالهى يستوعب بداهة الكثير مما لا يستطيع ادراكه الانسان فانه لا يعتبر ذلك نقصا في قدرة العقل او التأمل العقلى . واذا ابعدنا العقل عن الحكم على صحة عقائد مقدسة مثل وحدانية الله والاخرة وحقيقة النبوة وهى امور فوق طاقته فاننا نستطيع استعماله في قياس الظواهر الزمنية الاخرى لان العقل في نظر ابن خلدون ميزان صحيح واحكامه يقينية يمكن الاعتماد على صحتها .

« وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه ، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير انك لا تطمع ان تزن به امور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع في محال » (٥٠) .

ويلفت النظر في هذا الموضوع ان غيرة ابن خلدون على الدين لم تمنعه من الاعتراف بالنتائج التى يتوصل اليها عقله وملاحظاته العلمية حتى وان كانت ذات صبغة مادية . ومن الامثلة على ذلك ما سبق ان استشهدنا به من كلامه في نهاية بحثنا للفرض الاول حيث يقول : « فالكل من عند الله ، فلابد من الاعمال الانسانية في كل مكسوب ومتمول » .

٢ — يمكن ملاحظة تأثير العنصر العقلانى على كتاباته من التجائه الى الاستقصاء العقلى بشكل واقعى وليس بأسلوب افلاطونى للتحقق من صحة المعلومات التاريخية . وتشتمل المقدمة على عدة ابحاث في هذا الموضوع سنذكر منها اربعة :

استخدم ابن خلدون في بحث من بحوثه معيارا ديموجرافيا ليدحض رواية المؤرخ الاسلامى المسعودى الذى نقل دون تحقيق قصة جيش بنى اسرائيل . فقد قال المسعودى ان موسى عليه السلام قام بعد جيشه في الصحراء فوجده يتألف من ستمائة الف جندى مع استبعاد الاطفال والشيوخ . وابدى ابن خلدون دهشة كبيرة اذ انه اذا كانت كل الروايات التاريخية والدينية تقدر عدد اليهود الذين دخلوا مصر بسبعين فيكف يمكن

---

(٤٩) المقدمة ، ص ٧٥٤ ، على الوردى ، منطق ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٩٥ ، ٩٦ .

M. Mahdi Ibn Khaldun's Philosophy of History, op. cit., p. 256.

(٥٠) المقدمة ، ص ١٠٣٧ .

أن يتضاعف عددهم بهذا الشكل غير المعقول خلال اقامتهم في مصر فترة لا تتعدى مائتين وعشرين سنة » .

لجأ ابن خلدون في بحث ثان الى معرفته السابقة بالحملات العسكرية ليعلن شكه في امكان قيام جيش قوى كبير مثل جيش التبابعة ملوك اليمن بعبور المساحات الشاسعة التى تمتد من اليمن الى شمال غـرب افريقيـا دون أن يتقابل أو يلتحم في طريقه بقوى معادية على الاقل للحصـــول على المؤن اللازمة .

وفي بحث ثالث استعمل ابن خلدون اسلوب البحث الجغرافى ليفند الاساطير الشائعة عن وجود ما يسمى بوادى الرمل في المغرب يعجز الانسان عن اختراقه او الاسطورة الاخرى عن وجود مدينة في صحراء عدن تشبـه الجنة تسمى ارم نقلتالروايات انها بنيت في ثلاثمائة عام وانهـا مدينـــة عظيمة قصورها من الذهب واعمدتها من الزبرجد والياقوت وفيها اصناف عديدة من الاشجار والانهار . وبعد أن يستقصي ابن خلدون اخبارها ومكانها يدلل على كذب هذه الاســاطير بالاستشهاد بأقوال بعض الرواة انفســهم من أن مدينة ارم غائبة ولا يعثر عليها غير أهل السحر . ولهذا يسميها ويسمى كل هذه الاساطير مزا عم اشبه بالخرافات .

وفي بحث رابع استند ابن خلدون الى اسلوب البحث التاريخى وخاصة في شرحه لسبب نكبة البرامكة موالى الدولة العباسية فكذب المؤرخين الذين ذهبوا الى ان الرشيد اوقع بهم بسبب سلوك اخته العباسةمع مولاه جعفربن يحيى ابن خالد واكتشاف علاقة آثمة بينهما ، ويعـلق بأن ذلك من قبيل الروايات المثيرة غير المعقولة وان الاسباب الاكثر منطقية لنكبة البرامكة تكمن في خوف هارون الرشـيد من تزايد قوتهم التى ظهـرت في محـاولة فرض سيطرتهم على الدولة العباسية واستئثارهم بالمنـاصب الرفيعة بعد ابعـاد العرب عنها واستيلائهم على اموال الجباية وامتلاك الضياع في سائر الممالك مما أثار حفيظة منافسيهم فوشوا بهم عند الرشيد . ولعـل خير ما يلخص آراء ابن خلدون في هذه البحوث الاربعة قوله : « فلا تثقن بما يلقى اليـك من ذلك وتأمل الاخبار واعرضها على القوانين الصـحيحة يقع لك تمحيصـها بأحسن وجه » (٥١) .

---

(٥١) انظر المقدمة ، ص ٢٢٠ — ٢٣٠ ، كذلك حسن الساعاتى ، « المنهج العلمى فى مقدمة ابن خلدون » ، فى : اعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق ، صفحتى ٢٢٠ ، ٢٢١ .

تصور هذه البحوث الاربعة مدى تأثير العنصر العقلاني على كتاباته ويؤكد ذلك النتيجة التى توصل اليها من أن العقل البشرى يمكنه التمييز بين طبيعة ما هو ممكن وبين المستحيل وبذلك يتقبل الاشياء او الاحداث التى تقع في حيز الممكن والمعقول ويرفض ما عداها .

« فليرجع الانسان الى اصوله ، وليكن مهيمنا على نفسه ومميزا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته . فما دخل في نطاق الامكان قبله ، وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الامكان العقلى المطلق .. وانما مرادنا الامكان بحسب المادة التى للشيء . فانا اذا نظرنا اصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوته اجرينا الحكم من نسبة ذلك على احواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه » (٥٢) .

ويمكن توضيح الطريقة التى تناول بها ابن خلدون هذا العنصر بالرأى المتطور الذى ابداه عن السبب في اختلاف القوة الذهنية بين الامم البدوية والامم الحضرية . ففى رايه ان القدرات الذهنيـة العـالية او المنخفضة لا ترجع الى اى اسباب عنصرية وانما الى اسلوب الحياة المادى الذى يسلكه الناس في الحصول على معاشهم . وانتقد في ذلك اقرانه من اهل المغرب الذين زاروا المشرق العربى وبهرهم تقدمه فعادوا ليروجوا رأيا لا يستند الى اى اساس صحيح مؤداه أن اهل المشرق بشكل عام متفوقون عقليا . ويرد على ذلك بأنه ليس هناك اى فرق بين عرب المشرق وعرب المغرب بالنسبة للقدرات الذهنية او بالنسبة لطبيعتهم الانسانية .

والتفوق الذى قد يلاحظه الانسان في هذه الحالة يكمن في الذكاء الذى يضيء الفكر بتأثير اسلوب الحياة الحضرية . اما الاسـباب التى يعطيهـا الاولوية في اكساب مثل هذا التفوق العقلي فهى الواقع المادى للحياة الحضرية وانتشار الصنائع والتعليم . واذا عقدت مقارنة بين امم حضرية وأمم بدوية فان الانسان يلاحظ بسهولة مدى ما يتمتع به الحضريون من ذكاء ونفاذ بصـيرة .

«حتى انه ليظن كثير من رحالة اهل المغرب الى المشرق في طلب العلم ان عقولهم على الجملة اكمل من عقول اهل المغرب وانهم اشد نباهة .. وليس

---

(٥٢) المرجع السابق ، صفحة ٥٠٦ انظر ايضا الراى الحديث فى هذا الموضوع :
Arnold Brecht, Political Theory, Princeton 1959, pp. 419, 425.

كذلك .. وانما الذى فضل به اهل المشرق اهل المغـرب هو ما يحصـل في النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم في الصنائع .. وذلك أن الحضر لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا .. ولا شك ان كل صناعة مرتبة يرجع منها الى النفس أثر يكسبها عقلا جديدا تستعد به لقبول صناعة اخرى ويتهيأ بها العقل لسرعة الادراك للمعارف .. وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الاحوال العادية يزيـد الانسـان ذكاء في عقله واضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس » (٥٣) .

ومعنى هذا انه اذا استبعدنا سكان المناطق المتطرفة المناخ كما ذكرنا في فقرة اخرى ـ فان النظريات المبنية على التصورات الخاطئة عن احتمال تفوق امة من الامم في الاستعداد الطبيعى أو القدرات الذهنية هى فـــروض لا يمكن اثباتها علميـــا .

٣ ـ ان تأثير الاسلوب العلمى على كتابات ابن خلدون يمكن العثـور عليه في الامثلة التى ذكرناها حتى الآن وفي كل فروضه الاساسية سـواء تلك التى تتناول اساليبه المنهجية الجديدة او ميادين البحث التى اكتشفها وخاصة في مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع .

ولا تختلف الطريقة التى تناول بها العلم عن مثيلاتها بالنسبة لعناصر العمران الاخرى ونعنى بها تفرقته الاساســـية بين لبداوة والحضـــارة وحيث انه اثبت ان التعليم من المهن التى تتقدم في المـدن فقط فانه يتبع ذلك ان العلوم لا تزدهر الا في ظل عمران مستبحر وحضارة متطورة . فمثلا اذا كانت امة تعيش عيشة بدائية حيث ينشغل الناس بالكد من اجل اشباع حاجاتهم الاولية من الغذاء والمأوى فان العلوم في مثل هذه البيئة والظروف ستكون مختلفة بالتبعية . وبالعكس فان الارتفاع المادى لمستوى المعيشة والاستمتاع بالرفاهية يسمح لهذه الامة بتحويل جانب من الاهتمام والجهد نحو العمل على تقدم العلوم بهدف مواجهة الحاجات المتزايدة للعمران .

« والسبب في ذلك ان تعليم العلم كما قدمناه من جملة الصنائع ، وقد كنا قدمنا ان الصنائع انما تكثر في الامصار ، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لانه امر زائد على المعاش . فمتى فضلت اعمال اهل العمران عن معاشهم انصرفت الى ما وراء المعـــاش من التصرف في خاصـــية الانســـان وهى العـــلوم

---

(٥٣) المقدمة ، ص ٩٨٨ ، ٩٨٩ .

والصنائع » (٥٤) .

٤ – تأثرت كتابات ابن خلدون بمفهومه عن الاخلاق وخاصة تلك التى تناول فيها الشروط اللازمة لتحقيق تماسك العصبية واستقرار نظام الحكم . فرغم انه شرح كيف ان نظام الملك يمكن ان ينشأ على اساس زمنى وبتدعيم قوة العصبية فقط فانه اكد ان مثل هذا الملك لا يمكن استمراره اذا تخلى عن الفضائل السياسية والقيم الاخلاقية . وتمشيا مع تفسيره المادى لعناصر العمران الاخرى فانه لاحظ ان التغير الذى يحدث في مجتمع بدائى بالتحول من حياة البساطة الى نوع آخر من الحياة الحضرية المرفهة لا يقل تأثيرا على اخلاقيات الجماعة . فالانتقال الى المدن والمعيشة في امان وراء الاسوار التى تحرسها الحامية يضعف الصفات الطبيعية للجماعة مثل الشجاعة والخشونة والاعتماد على النفس . وتخليهم عن حياتهم البسيطة الاولى يميل بهم الى التخلق بعادات وطباع جديدة تتلاءم مع ظروف الحياة السهلة والافراط في الرفاهية التى تولد الرذيلة .

« وبالعكس من ذلك اذا تأذن الله بانقراض الملك من امة حملهم على ارتكاب المذمومات .. فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص الى ان يخرج الملك من ايديهم » . « واهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف .. فقد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر .. وأهل البدو وان كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم الا انه في المقدار الضرورى لا في الترف ولا في شيء من اسباب الشهوات .. فهم اقرب الى الفطرة الاولى » (٥٥) .

ويجدر بالذكر أن حقل ملاحظات ابن خلدون – الذى استقى منه افتراضه بأن نمط الحياة المادية يشكل عادات وقوانين العمران – لم يكن قاصرا على مسرح بيئته العربية وانما استشهد بالتجارب التاريخية والدينية للامم الاخرى ليدعم فرضه . من ذلك ما توصل اليه من دراسته العلمية لتاريخ اليهود والصفات الذميمة التى يشتهرون بها والعداء الذى يثيرونه حولهم اينما حلوا حيث كشف بطريقة موضوعية ان كل ذلك غير مرتبط بهم كجماعة بشرية تتبع دينا معينا بقدر ما هو نتاج الظروف السياسية واسلوب الحياة التى يحيونها . وأعطى أمثلة لذلك بالاضطهاد الذى تعرضوا له

---

(٥٤) المرجع السابق ، ص ٩٩٠ ، ٩٩١ .

(٥٥) المرجع السابق ، ص ٤٤٦ ، ٤٦٤ ، ٤٨١ ، ٤٨٣ .

وفترات الاسر الطويلة التى عانوا منها (٥٦) .

وباختصار ، لقد نجح ابن خلدون في عقد مقارنة علمية واضحة بين البداوة والحضارة كشكلين مختلفين من اشكال الحياة الاقتصادية والاجتماعية . فعلاوة على ما سبق ذكره في هذا الموضوع في فرضنا المنهجى الاول نلاحظ ان الجماعات البشرية التى تعيش عيشة بدائية تتميز بالبساطة والامانة والشجاعة والاستقلال وان كانت في نفس الوقت تتصف بالخشونة وتعانى من سوء النظام والتخلف . فاذا تغير الاسلوب الاقتصادى لحياتهم تغيرت بالتالى مميزاتهم الحضارية ، بمعنى أن تلك الجماعات البشرية التى تحولت الى حضرية تصبح حياتها اكثر تعقيدا وتكتسب صفات جديدة منها الذكاء والكيس وان صارت اكثر اعتمادا على حماية الدولة القائمة . وتتقدم العلوم وترتقى الفنون بالقياس الى مستواهما فيظل الحياة الساذجة لمجتمع البداوة ويحدث هذا على حساب بعض القيم حيث تعانى المبادىء الدينية والاخلاقية كثيرا من هذا التحول . ويمكن ان نستشف من مناقشات ابن خلدون في هذا الموضوع نوعا من التناسب العكسي بين تطور القوى الاقتصادية وبين تدهور بعض عناصر العمران مثل المبادىء الاخلاقية والدينية . ومن ناحية اخرى هناك تناسب طردى بين نفس ظاهرة تطور القوى الاقتصادية وبين بعض عناصر العمران الاخرى مثل العلوم والفنون والحياة السياسية المستقرة (٥٧) .

والخلاصة ان مناقشة هذا الفرض المنهجى الثانى تظهر ان العوامل الاقتصادية ليست وحدها المؤثرة في دراسات ابن خلدون وانما أثر فيها أيضا بعض عناصر العمران وخاصة الدين الذى رغم كونه اكبر مؤثر بينها فان الحقيقة الواضحة هى ان ابن خلدون تناول كل عناصر العمران هذه على ضوء معياره المادى في التمييز بين البداوة والحضارة . وبالمثل فقد اظهرت المناقشة مدى اهتمامه بتتبع اثر التغير من الشكل الاول الى الشكل الثانى على عمل وتطور عناصر العمران .

---

(٥٦) يمتدح المستشرق فيشل موضوعية ابن خلدون فى دراسته لمشكلة اليهود بقوله :
« ان شرحه لهوان اليهود بهذه الطريقة الاجتماعية السيكولوجية تعكس رأيا لم يظهر الا فى القرن الثامن عشر من هؤلاء الذين نادوا بعتق اليهود وتحريرهم من لاصطهاد السياسى والاجتماعى » .

W.J. Fischel, «Ibn Khaldun on the Bible, Judaism and the Jews», in : Goldziher Memorial Volume, Part 2, Jerusalem 1958, pp. 162, 163.

(٥٧) انظر تطبيق ذلك فى الفصل الرابع أيضا .

الفرض الثالث : العلاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج :

يلاحظ الدارس للمقدمة أن ابن خلدون لم يقدم تفسيراته الاقتصادية بشكل جامد . ولاثبات ذلك سنستشهد بتحليله للظواهر الى اسباب ونتائج كواحد من اساليبه الجديدة ألتى طبقها في دراسة العمران البشرى والحياة السياسية . ورغم ان تحليله كان رائدا في هذا المجال فانه لم ينظر الى الاسباب والنتائج نظرة استاتيكية كأن يظن مثلا بان الاسباب تظل دائما اسباب والنتائج دائما نتائج . ان المغزى الحقيقى لمنهج ابن خلدون لا يمكن فهمه تماما ما لم يتم الكشف عن علاقة عامل اضافى وديناميكى بموضوع البحث . ولا نعنى بهذا العامل مجرد الاعتراف بفضل ابن خلدون في اكتشاف اسلوب التحليل الى اسباب ونتائج . ان ما يجتذب الاهتمام حقيقة الى المقدمة هو اننا لا يمكن ان نجد فيها الاسباب في جانب والنتائج في جانب آخر . فمثل هذا الاستقطاب غريب على فكر ابن خلدون الذى لا يعرف هذا التجريد الاجوف . وبالعكس فقد بدت له العلاقة بين الخلفية الاقتصادية وتأثيرات عناصر العمران كعملية مرتبطة تمام الارتباط تتحرك باستمرار على شكل سلسلة من ردود الفعل المتبادل . بالاضافة الى ذلك فانه لم يعامل عناصر العمران كقوى ذات فعل متساو لها نفس الاثر في سير الاحداث وهو ما يمكن ملاحظته على وجه الخصوص بالنسبة لآرائه في الدين التى تشغل في بعض الاحيان قلب المناقشة . وفي الواقع فان الميزة الكبيرة لمنهجه هى طابعه العلمى الذى يستبعد امكان تمتع اى عامل بمفرده بطبيعة او صفة مطلقة ويفترض بدلا من ذلك وجود تأثير نسبى وردود فعل متبادلة .

ومن الامثلة المتعددة التى يمكن ان تشرح مثل هذا التفاعل هو العلاقات المتشابكة التى تربط بين طريقة المعيشة واسلوب الفكر وانتشار العلوم . فكل تطور مادى يأتى معه برد فعل مماثل في العلاقات الاجتماعية ، ومناهج سلوك متباينة تجاه المسائل الزمنية والدينية . وقد سبقت الاشارة الى ان هذا التطور المادى سيؤدى الى زيادة في المهن وفى تقسيم العمل ، وكل مهنة تؤثر في النفس والذهن وتفتح آفاق العقل . ويشجع هذا على زيادة انتشار العلوم وازدهارها الذى يزيد الانسان بالتالى « ذكاء في عقله واضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس » . ولا نستطيع ان نعثر في هذا التحليل الديناميكى على اى فصل تعسفى بين السبب والنتيجة . فاذا كان تقدم العلوم والمعرفة هو نتيجة لسبب مادى ، فان نفس هذه النتيجة تلعب دور السبب في مرحلة أعلى هى تغيير وتهذيب أسلوب التفكير . ولاتتوقف سلسلة ردود الفعل المتبادلة عند هذا الحد لان الفكر المتطور الذى جاء نتيجة لتفاعل سابق يلعب الآن دور السبب فيصير حافزا على اشباع حاجات مادية جديدة

وحياة مرفهة تتناسب مع ما وصل اليه صاحب هذا الفكر من تطور (٥٨) .

وهناك مثال آخر يمكن ان يعزز هذا الفرض المنهجي وهو وضع العصبية في كل من مجتمعي البداوة والحضارة . ففي مجتمع البداوة نلاحظ ان طبيعة الحياة الخشنة وشظف العيش يطبع العصبية بعدة صفات اهمها انها قوة موحدة كلها نشاط وحيوية قادرة على الدفاع عن الجماعة والسعي من اجل تحقيق اهدافها ضد العصبيات الاخرى والقضاء على الخلافات الداخلية بين افرادها ، والعمل كأداة من اجل دفع عجلة التطور نحو شكل ارقى من اشكال الحياة المادية . وبينما تعتبر العصبية بهيكلها القوى وخصائها التى تتسم بالحيوية ودورها الكبير في احداث التغييرات نتيجة مترتبة على هذا النوع من الحياة الصعبة في ظل البداوة ، فان العصبية نفسها وعندما تتهيأ الظروف المادية تلعب دور السبب وتصبح اداة للتغير وذلك بالقضاء على نفس هذه الظروف التى خلقتها عندما تقوم الجماعة بفضل عصبيتها بالقضاء على دولة مجاورة واقامة ملك جديد محلها يتخلى عن الحياة البدوية وينتقل الى الحياة الحضرية .

وفي ظل الحضارة تبدأ مرحلة جديدة من التأثيرات المتبادلة — وان كانت أقل حدة — بين ظروف المعيشة الحضرية ومكونات العصبية وخاصة دورها الذى يفقد كثيرا من مبررات وجوده . ففى الدفاع تؤدى الحياة الجديدة للجماعة في المدن التى تحميها الاسوار والحراس — بدلا من المعيشة في العراء — الى تولد مشاعر جديدة غير مألوفة لديها هى مشاعر الامن والطمأنينة والاعتماد على الدولة في الحماية . وتحل النظم والاجراءات الجديدة للهيئة الحاكمة المستقرة محل سلطة رئيس القبيلة في حل المشاكل الداخلية ومعاقبة الخارجين على النظام . وعلاوة على ذلك فان التشبه بالمدنيات السابقة وانتحال مهن وطرق سهله للحصول على الرزق يحل محل وسائل السلب والنهب والغزو التى كانت الجماعات البدائية تلجأ اليها للحصول على ضرورات الحياة . وبذلك تقوم سلطة الملك بعد استتباب الحياة الحضرية بالمهام التى كانت تضطلع بها العصبية كما يتأثر هيكلها وتنحل الروابط التى كانت تجمع بين أفرادها وتفقد خصائصها المميزة لها مثل النشاط والحيوية وحب النزال (٥٩) . ورغم أن الاضمحلال الكبير الذى يعترى هيكل وخصائص ودور العصبية هو ايضا نتيجة لاسلوب الحياة السائدة — في هذه الحالة الحياة الحضرية — فان رد فعل العصبية

---

(٥٨) المرجع السابق ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٥٩) المقدمة ، ص ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ .

الضعيف لهذه التأثيرات لا يقارن برد الفعل الديناميكى للعصبية في الحياة البدوية . وبغض النظر عن دورها في نقل السلطة السياسية بين فروع مختلفة من نفس الجماعة - وهى تغيرات غير ذات بال - فان العصبية التى ضعفت شوكتها تصبح عمليا غير قادرة على أحداث تغيير سياسي أساسى على النمط الذى قامت به من نقل حياة الجماعة من البداوة الى الحضارة .

فاذا طبقنا ما قلناه في بداية هذا الفرض المنهجى عن الطبيعة الديناميكية لمناقشات ابن خلدون فاننا لن نجد ايضا استقطابا جامدا للاسباب والنتائج في دراسته لظاهرة العصبية في كل من مجتمعى البداوة والحضارة. ان العصبية في طورها البدائى النشط وبخصائصها التى سبق شرحها هى نتيجة لاسلوب الحياة الخشن في ظل البداوة . وعندما تتهيأ الظروف المادية نلاحظ أنها تصبح السبب في تغيير هذا اللون من الحياة الاجتماعية الى لون آخر تماما في ظل الحضارة . ويستمر التفاعل وتبادل المراكز بين الاسباب والنتائج في ظل نعومة ورفاهية الحياة الحضرية التى تكون سببا هذه المرة في ممارسة العديد من التأثيرات الضارة على كافة أوجه العصبية بالشكل الذى شرحناه آنفا . ولكن بعد ان يخرج الترف عن الحد ويسود الفساد والظلم فان فرعا آخر من فروع العصبية الذى لا يزال يحتفظ بالصفات الاولى من صلابة وحيوية قد يلعب دور السبب مرة اخرى في احداث صراع صغير على السلطة بين الاجنحة المتنازعة للعصبية ويولى حاكما جديدا مكان الحاكم الضعيف (٦٠) .

يتضح من هذا استحالة اتخاذ موقف جامد من العلاقة بين العصبية والعمران البشرى - سواء كان بدويا أو حضريا - بمعنى أن ايا منهما لا يمكن اعتباره سببا مطلقا أو نتيجة مطلقة .

واخيرا نستنتج ان ابن خلدون كان يعتقد بوجود علاقة ديناميكية بين الاسباب والنتائج لا تترك أيا منها في مكانها بشكل جامد . فالاسباب لا تظل دائما أسباب وكذلك الحال بالنسبة للنتائج وانما هناك حركة وتغير دائمين وحلول للاسباب محل النتائج وبالعكس وذلك وفي سلسلة متصلة من ردود الفعل المتبادل .

---

(٦٠) انظر خاتمة المبحث الاول من الفصل الثالث .

الفرض الرابع : القيود المفروضة على التعليل المثنوى والميتافيزيقى :

(أ) القيود المفروضة على التعليل المثنوى أو الثنائى :

حتى نستطيع اثبات النصف الاول من هذا الفرض المنهجى نشير بداءة ذى بدء الى ظاهرتين يمكن ملاحظتهما من خلال مناقشاتنا السابقة . الاولى أنه يبدو أن ابن خلدون في تناوله للمسائل الايمانية ودور الدين في العمران كان يلجأ الى القرآن الكريم والسنة النبوية ليستلهم منهما الاجابة على ما يعن له من موضوعات . والثانية أنه فيما خلا هذا الميدان كان يطبق الاسلوب العقلانى ليفسر كافة الظواهر ذات الطبيعة الزمنية . ولكن الاهم في نظرنا هو انه لم يطبق هاتين الطريقتين من طرق المعالجة بشكل جامد أو في عزلة تامة عن بعضهما وانما استعان احيانا بهما معا وفي نفس الوقت لاثبات ظاهرة واحدة من الظاهرتين اللتين اشرنا اليهما الآن

وفي المقدمة امثلة كثيرة على ذلك منها مثلا رأيه حول عودة المسيح او المهدى وهو راى لايمكن ادراجه تحت اى من الطريقتين المشار اليهما . فمن ناحية يسلم ابن خلدون بوجهة نظر الدين بشأن عودة المسيح ويعتبرها حقيقة غير قابلة للمناقشة . ومن ناحية أخرى فهو لا يكتفى بمجرد التعليل الدينى للموضوع ، بل يعبر عن عدم رضائه عن الخرافات التى يلصقها البعض به ويطبق نتائج دراساته فيضع ثلاثة شروط مادية يرى انه لابد من توافرها لعودة المسيح وهى ضرورة ظهوره بين جماعة قوية تلم شملها قوة العصبية لتشد أزره ، وان يكون متمتعا بصفات الزعيم حتى يستطيع تحقيق أهدافه ، وأن يولد في ظروف تؤدي الى بناء دولة قوية .

وهناك مثال آخر في هذا الشأن هو وجهة نظره في قيمة ودور العمل الانسانى . وقد سبق الاستشهاد برايه في نهاية مناقشتنا للفرض الاول اعلاه اذ يقول : « فالكل من عند الله ، فلابد من الاعمال الانسانية في كل مكسوب ومتمول .. » .

(ب) القيود المفروضة على التعليل الميتافيزيقى :

لاثبات النصف الثانى من الفرض المنهجى قد يكفى ان نسترجع بعض الاساليب الهامة التى ابتكرها ابن خلدون وناقشناها في فروضنا السابقة وذلك لتبيان مدى الاختلاف بين منهجه والمنهج الميتافيزيقى . وفي الواقع تكمن الخلافات الاساسية بين الاثنين في عدة نقاط أهمها :

- ايمانه بحتمية التغيير الاجتماعي الدائم .
- العلاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج .
- الاهتمام الكبير الذى أولاه لدور المتناقضات في حياة الجماعة .

وحتى نتلافى تكرار ما سبق اثباته سنناقش بايجاز بعض الامثلة الهامة لتلك الخلافات وخاصة ما يتعلق منها بدور المتناقضات في النتائج التى توصل اليها .

١ - اختلف ابن خلدون مع المنهج الميتافيزيقى في شرحه لظواهر مثل العمران ، البداوة ، الحضارة والعصبية . فقد كشفت كتاباته أنه يعتبر كلا منها ظاهرة مركبة قابلة للتغير والانتقال من شكل الى آخر . فالعمران مثلا قد يكون بدويا او حضريا ، والعمران البدوى (أو البدائى) نفسه ليس له شكل محدد لان نوع الحياة المتخلفة التى يعبر عنها قد توجد في الصحراء أو الجبال او القرى الصغيرة . وبالمثل فان ظواهر مثل العمران الحضرى والعصبية ليس لها شكل مفرد أو محدد . هذا علاوة على انه بتغيير أسلوب الحياة المادية فان الملامح المميزة لهذه الظواهر ووظائفها - كما في حالة العصبية - تتغير بالتبعية (٦١) ، فالتغيير من شكل الى آخر او من مرحلة الى اخرى كثير الحدوث ويخضع للتغيرات البيئية المحيطة التى تحدث في العمران البشرى .

٢ - اختلف ابن خلدون مع المنهج الميتافيزيقى ايضا في تحليله لجوهر كل ظاهرة على حدة وكشف أن كلا منها قد تحتوى على صفات الخير والشر في نفس الوقت (٦٢) . اى أن الشيء الواحد أو الظاهرة الواحدة يمكن أن تتضمن صفات وعناصر متناقضة . فمثلا يتميز الناس الذين يعيشون في ظل البداوة بالشجاعة والفضيلة وعدم الالتواء ولكنهم في نفس الوقت اجلاف متخلفون وينقصهم الاخذ باسباب الحياة المنظمة .

وبالاضافة الى تحليل جوهر كل ظاهرة تعرض ابن خلدون لاشكال هامة اخرى من التناقض تتولد من العلاقات المتشابكة للقوى الاجتماعية . من ذلك النظريات التى وضعها عن نمو واضمحلال الامبراطوريات ، وعن

---

(٦١) المقدمة ، ص ٤٠٧ وما بعدها ، لدراسة اشمل لتأثير مثل هذا التغيير على وظائف العصبية . انظر فيما يلى البند ٢ من المبحث الاول في الفصل الثالث .

(٦٢) كذلك : على الوردى ، منطق ابن خلدون ، مرجع سابق ، صفحات ٧٨ - ٨١ .

اسباب دوراتم هذا النمو أو الاضمحلال (٦٣) . ويمكن ملاحظة فكـــرة التناقض في خلفية كثير من آرائه مثال ذلك التناقض الرئيسي بين اسلوب الحياة البدائية واسلوب الحياة الحضرية وهو التناقض الذى ينبع منـــه متناقضات كثيرة فرعية . فالجماعات البدائية تتصارع حتى تســـتطيع الجماعة التى تعيش أكثر أنواع الحياة خشونة ــ وبالتالى تتمتع بأقـــوى مشاعر العصبية ــ التغلب على الجماعات الاخرى وفرض ســــيطرتها عليها . وينشأ التناقض التالى بين هذه الجماعة الموحدة القوية الشكيمة وبين دولة حضرية مجاورة آيلة للتحلل ويتمخض الصراع بينهما ان آجلا أو عاجلا عن انتصار الجماعة البدوية الموحدة واســـتيلائها على الدولة الضعيفة . الا أن الاطماع الشخصية والظروف السياسية الجديدة التى لم يألفوها تمثل خطرا بالنسبة لنظام حكمهم الجـــديد ويتولد عن ذلك صراع قوى داخل الجماعة التى كانت يوما ما موحدة وذات عصبية قوية. ويتزايد العداء بين أعضاء الجماعة وبين قائدهم الذى استولى على سلطة الملك وذلك بسبب محاولته الاستئثار بالحكم دونهم . ولتدعيم ســلطنه وتقويتها في وجه أبناء عصبيته يستورد الحاكم مرتزقة لمساندته عسكريا. ويؤدى الموقف الجديد الى تناقض آخر بين العصبية التى اقصيت عن الحكم وبين المرتزقة الجدد وهو تناقض ينذر بالخطر ليس فقط لان اهل العصبية يتخلون عن قائدهم وعن مساندة الهدف المشترك الذى جاء بهم الى الحكم وانما أيضا لاشتراكهم في مؤامرات من اجل احداث تغيير قد يكون في صالحهم . ويزيد تدهور الموقف بسبب الفوضي الاقتصادية والاضطرابات السياسية وهى ظروف مناسبة تعطى الفرص لجماعة بدوية جديدة تبحث عن حياة الراحة والرفاهية في المدن . ويصل التناقض الى مرحلة الصدام وتسقط الدولة بتكتلاتها المتصارعة وينشأ نظام حكم جديد وتبدأ دورةاخرى من حلقات العمران بتناقضات جديدة .

٣ ــ والنقطة الهامة الاخيرة في الخلاف بين المنهج الخلدونى والمنهج الميتافيزيقى هى العلاقة التى يمكن تتبعها في مناقشاته بين عاملى الصراع والتغيير ، وقد تساعدنا آراء ابن خلدون في تطور العصبية على توضيح ذلك . اذا تتبعنا تسلسل دراساته نجد أن العصبية في العمران البدوى

---

(٦٣) يدرج بعض العلماء المعاصرين ابن خلدون ضمن المفكرين الذين تشكل فكرة صراع المتناقضات ركنا اساسيا فى نظرياتهم . انظر فى ذلك
H. Becker and H. Barnes, Social Thought from Lore to Science, New York 1961 (first published in 1938) pp. 706 - 708; Don Martindale Community Character & Civilization, London 1963, pp. 119 ff.

تلعب دورا حاسما وتقوم بمهمة القوة الموحدة للجماعة . ولكن بعد الانتقال الى العمران الحضرى يحدث صراع بين القوى المكونة للعصبية بسبب ما سبقت الاشارة اليه من محاولة زعيمها - الذى أصبح ملكا - الاستئثار بأبهة الحكم لنفسه واستبعاد قوة العصبية التى جاءت به الى السلطة . ويتضافر الاضطهاد الذى يتعرض له افرادها مع التأثيرات الضارة الناجمة عن انغماسهم في النعيم والملذات على كسر شوكة العصبية وانحلال عقدها تدريجيا . ولكن حيث ان هدف العصبية - كما يشرح ابن خلدون - هو بناء نظام حكم ملكى والانتقال من شقاء البداوة الى نعيم الحضارة فاننا نستخلص من ذلك النتائج الاتية :

- تساعد العصبية على خلق الظروف التى تؤدى الى الصراع ثم الى أحداث التغيير .

- العصبية تجسيد للعناصر الكامنة التى تعمل على أحداث مثل هذا الصراع .

- تؤدى العصبية بذلك الى تدمير نفسها بنفسها .

---

(٦٤) لمزيد من التفاصيل أنظر فيما يلى البند ١ من المبحث الثالث فى الفصل الثالث .

المبحث الخامس

مغزى المنهج الجديد للعلوم الاجتماعية :

شرحنا في مقدمة هذا البحث كيف أدت التفسيرات الجزئية للمنهج الخلدونى ــ والتى استعرضناها في مستهل بحثنا ــ الى صعوبة التوصل الى حد أدنى من الاتفاق على الملامح الاساسية لهذا المنهج والاسس التى ينبنى عليها رغم الكتابات القيمة التى تعرضت للموضوع وخاصـــة في السنين الاخيرة . وبعد مناقشتنا للفروض المنهجية الاربعة لعلم العمران نستطيع التقدم باجابات متوازنة عن الاسئلة التى سبق ان وجهناها في بداية البحث (٦٥) . فقد كان مما يدعـو الى القلق ان يـؤدى التعارض الشديد في الآراء حول منهجه ان يظن قارىء المقدمة أن هذا المنهج يفتقـر الى التماسك والى خط واضح مميز . وفي الواقع كان من الممكن أن نصل الى هذه النتيجة كما أوضحنا لو أجرى البحث بشكل جامد وعلى اساس التفرقة بين الظواهر بأسلوب الابيض والاسود . ولكن مثل هذه الطرق والاساليب غير العلمية في البحث مضللة علاوة على أن ابن خلدون نفسه عارض التفسيرات الجامدة للاحداث والظواهر كما عارض أيضا التفسـير الجامد لبعض المبادىء التى كانت مطبقة في الخلافة الاسـلامية (٦٦) ، وفضل على ذلك التفسيرات والمفاهيم النسبية .

فمثلا اذا قصرنا دراستنا لكتابات ابن خلدون على العلاقة المتبـادلة بين الدين والمجتمع فان النتيجة التى سنخرج بها هى انه مفكر صوفى . وبالمثل اذا قصرناها على تفسيراته الاقتصادية أو حججه المادية الكثيرة التى استعان بها فاننا سنعتقد أنه مفكر مادي . وحيث أننا لا نســتطيع أن نلجأ الى مثل هذا التكنيك في تحليلنا لان المفكر الذى نتعرض لمنهـجه

---

(٦٥) أنظر اعلاه خاتمة المبحث الاول من هذا الفصل .

(٦٦) راجع فى ذلك دراستنا لموقفه من العلاقة بين تدهور الخلافة الاسلامية وظاهرتى تنصيب خليفتين فى آن واحد والتخلى عن مبدأ القرشية (أى عن شرط أن يكون الخليفة من قبيلة الرسول (ص) وهى قبيلة قريش) . فبالنسبة للظاهرة الثانية مثلا نلاحظ أسلوبه العلمى فى عدم التمسك الجامد بمبدأ جرت العادة على تطبيقه وذلك على أساس انه ما دامت عصبية العرب عامة وعصبية قريش خاصة قد فقدت القوة التى بها يكون الحكم والمحافظـة على المصالح العامة فان مثل هذا الشرط فى رأيه أصبح لا ضرورة له . ويختلف موقفه هذا عن موقف الفقهاء الذين اتخذوا موقفا جامدا باصرارهم على ضرورة مراعاة شرط القرشية حتى ولو افتقر الخليفة الجديد الى المساندة والقوة اللتين تمكنانه من تنفيذ المسئوليات والشروط الاخرى لتولى منصب الخليفة أنظر البندين ٣ ، ٤ من المبحث الرابع فى الفصل الرابـع .

بالدراسة هو نفسه الذى طبق كلا من الاسلوبين المشار اليهما فانه يصبح من غير المأمون دمغ منهجه بأى من هذين التعميمين المتطرفين المشتقين كل على حدة من أسلوب معالجة يبدو ثنائيا في الظاهر . لهذا فاننا لا نستطيع القول أن منهجه يستند فقط الى اساس دينى كما لا نقدر على دمغه بأنه مادى . والاستنتاج الصحيح الذى يمكن أن نخرج به من كل مناقشاتنا هو انه منهج مركب وجديد يضاعف من قيمته واصالته أن ابن خلدون — وهو المؤمن الغيور على الدين — لم يسبق بأى مفكر من اى عقيدة سياسية أو دينية نجح في التوصل الى ما توصل اليه من معالجة علمية مبتكرة للعلاقات المتبادلة بين العوامل الاقتصادية والظواهر الاجتماعية .

والنقطة الاخيرة التى نريد ايضاحها هى ان منهج ابن خلدون كمفكر عبقرى لا يمكن بحثه كظاهرة منعزلة في ميدان دراسة المناهج وعلاقاتهـا بالنظريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وهو بهذا يستحق منا نظرة شاملة اخيرة قد تلقى الضوء على مكانه في حقل دراسة المناهـج . وسواء ترك علم العمران والمنهج الخلدونى آثارهما على المفكرين السياسيين والاجتماعيين (٦٧) الذين جاءوا بعده أم أن منجزاته العلمية ظلت مجهولة فان هذا لا يقلل بحال من الاحوال من الحاجة الى اعادة النظر في تطور المناهـج العلمية في العلوم الانسانية والاعتراف بفضله في هذا المجال .

ويقدم بحثنا الموجز هذا بعض المؤشرات الايجابية على أن منـهج ابن خلدون يمكن اعتباره مرحلة متوسطة بين المناهج المجـردة التى كانت سائدة قبله في العصور الوسطى من جانب وبين المناهج الوضعية والمادية لكبار المفكرين الذين ظهروا بعده وخاصة في أوروبا من جانب آخر . هـذا علاوة على ان استحالة تصنيف منهجه بشكل مطلق وحاسم تحت عناوين ميتافيزيقية او مادية لهو دليل آخر على انه يمثل مرحلة انتقال بين الاثنين .

---

(٦٧) ينادى بعض العلماء بضرورة القيام بمزيد من الدراسات لبحث بعض أوجه الشبه الهامة بين الافكار التى أوردها ابن خلدون فى علم العمران وآراء بعض المفـكرين الذين جاءوا بعده مثل جان بودان واوجست كومت . أنظر فى ذلك تمهيد الدكتور على عبد الواحد وافى لمقدمة ابن خلدون صفحة ١٧٧ ، كذلك الدكتور عبد العزيز عزت « تطور المجتمـع البشرى عند ابن خلدون » ، فى اعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق ، صفحات ٥٢، ٥٣ ، كذلك :

H. Becker, and Harry Elmer Barnes, Social Thought from Lore to Science, op. cit., p. 349.

الفصل الثالث

مفهوم العصبية

المبحث الأول

دراســة ابن خلدون للعصبية في المجتمعات البدائية والمتحضرة

بعد ان اوجزنا البحث في الدراسات الاساسية للمقدمة المتعلقـــة بموضوع كتابنا ، وبعد ان شرحنا بعض المداخل والفروض المنهجية التى ابتكرها ابن خلدون ، سندرس في هذا الفصل مفهومه للعصبية . وباكتمال هذه الدراسة ، علاوة على بحثنا لمنهجه الجديد في الفصل السابق ، نكون قد انتهينا من اثبات ما افترضناه من انه اعتمد على وسيلتين في بناء نظريته السيـاســـية .

ان العصبية ــ كما أدركها واستخدمها ابن خلدون ــ هى ظاهــرة مركبة يحتاج تحليلها الى جهد غير قليل ، بمعنى أنه لكى نفهمها ، يتعين علينا تناول هذه الظاهرة وتحليلها الى مكوناتها وتناول كل جزء منها بالتعريف والتقييم . لهذا سنقوم في هذا المبحث الاول بتعريف مكونات الظاهـــرة تمهيدا لتقييم تلك المكونات في المبحث الثالث عندما نعالج دور العصبية .

تناول ابن خلدون فكرة العصبية بالتفصيل في الفصــل الثانى من مقدمته حيث كرس ست دراسات تمهـــيدية للبحث الدقيق في طريقة اكتساب العيش التى كانت تتبعها الجماعتان البشريتان اللتان اخضعهما لملاحظاته وهما البدو والحضر (اى الشـــعوب البدائية والمتحضرة) . لهذا الغرض استقصي ابن خلدون تأثير طريقتهما المختلفة في الحيـــاة على عدة عوامل وظواهر هامة منها مستوى المعيشة والممارسة السياســـية ومدى الحماس الدينى والسلوك الاخلاقى .

فمثلا تجتذب الحياة الســـهلة في المـــدن ، موجات متعاقبة من البدائيين الاجلاف الذين ينتقلون للاستقرار فيها هربا من قسوة الحياة. وعندما تترك هذه الجماعات البدائية حياتها البســـيطة القاسية في الصحراء أو الجبال او القرى الصغيرة لتبدأ نوعا آخر من الحياة الاكثـــر

تعقيدا ، فانها تكتسب تدريجيا أشكالا مغايرة تماما من العادات والتقاليد كما تعتنق وجهات نظر وآراء جديدة . هكذا نلاحظ انه بعد أن ميـــز ابن خلدون بدقة بين هذين الاسلوبين المختلفين للحياة ، البداوة والحضارة ، بدأ دراســـته للعصبية .

١ ــ معنى وأنماط العصبية :

سنناقش في هذا البند الاول بايجاز معنى وانماط العصبية . ثـــم نتابع تسلسل حجج ابن خلدون لتحليل كيفية تناوله لها كظاهرة طبيعية وكقوة اجتماعية ، وتصويره للعلاقات المتبادلة بينها وبين العمران . حول معنى العصبية ، يجب التذكير بأن ابن خلدون لم يكن أول من استخدم هذا المصطلح الذى يرجع في الواقع الى حقبة ما قبل الاسلام حيث اســـتخدم للاشارة الى نوع من « الدفاع عن قضية أو مصلحة مشـــتركة مع أقرباء الفرد » الامر الذى قد يؤدى الى « التأييد الاعمى لجماعته بغض النظر عن عدالة قضيتها » (١) .

بعد ظهور الاسلام ، أدان القرآن الكريم بشــدة العصبية ومظاهرها السيئة ، ودعا المسلمين الى التخلص من مثل هذا التحيز القبلى والطائفى المتخلف . وتدل كتابات ابن خلدون على انه كان واعيا بموقف الاســـلام ضد العصبية مما دفعه الى معالجتها من زاوية جديدة ضمانا لســـلامة تفسيراته وفروضه النظرية ، ومحاولة لخلق أرضية مشـــتركة يمكن أن تلتقى عليها المبادىء الاسلامية مع العصبية (٢) .

على أى حال فان الطريقة التى استخدم بها ابن خلدون هذا المصطلح قد فسرت مؤخرا بطرق مختلفة يغطى كل منها جانبا أو أكثـر من جوانب المصطلح العربى ، وان كان لا يزال من الصعب أن نجد تفسيرا شـــاملا يعكس المعنى الحقيقى والدينامية الكبيرة للعصبية كما قصد في كتاباته . ادى ذلك ببعض الكتاب وخاصة الاجانب منهم الى استخدام المصطلح العربى كما هو ، في حين حاول آخرون استعمال مرادفات له مثـل « الاحساس بالتضامن » ، « شـــعور الجماعة » ، « الاخلاص للجماعة » ، « روح الجماعة » ، « الاخـــوة » ، ... الخ . وتعطى مثل هذه المرادفات معان اضافية متباينة وفقا للظروف المتخلفة التى تستخدم فيها مثل : الوفـاء

---

(١) MR. I, p. LXXVIII

(٢) انظر آخر هذا الفصل : « دور العصبية كقيمة اخلاقية » .

للجماعة ، الرغبة في الدفاع عنها ، التماسك أو الوحدة الداخلية للجماعة، الارادة أو الرغبة المشتركة في الحصول على السلطة ، أو مجرد الاشارة الى الجماعة نفسها (٣) .

تيسيرا للمناقشة اللاحقة ، سنستعرض وجهة نظر ابن خلدون في مختلف انماط العصبية وذلك على ضوء تأكيده الخاص على العلاقة السببية بين هذه الظاهرة وبين العمران البدائي . فقد لاحظ انه في البداوة (أي العمران البدائي) تنبثق هذه الانماط من ثلاثة انواع متمايزة من العلاقات هي : صلات الرحم (صلات الدم) ، الحلف (التحالف) ، والولاء (التبعية) . ثم أبرز اولوية النمط الاول من العصبية اذ يقول :

« وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر الا في الاقل . ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الارحام أن ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة .... وبها يكون التعاضد والتناصر ، وتعظم رهبة العدو لهم .... ولا يصدق دفاعهم وذيادهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد ، لانهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشي جانبهم ، اذ نعرة كل احد على نسبه وعصبيته أهم ... » (٤)

وتختلف العصبية الناجمة عن هذه العلاقة الوثيقة عن النمطين الآخرين اللذين ينبثقان من الحلف والولاء . فهذين الاخيرين هما ثمرة الحاق افراد منحدرين من اصل معين بجماعة من أصل آخر وذلك من خلال عدة روابط منها التزاوج وبسط الحماية وغيرهما من العلاقات الاجتماعية المماثلة . وعلى الرغم من ان هؤلاء الاشخاص يعتبرون في النهاية منحدرين من نفس

---

(٣) ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون مرجع سابق ، ٣٢٤،٣٣٥،٣٥٠ ، أنظر كذلك :
MR. I, p. LXXVIII; G. Bouthoul, "L'esprit de corps selon Ibn Khaldûn, "op. cit., H. Ritter "Irrational Solidarity Groups", op. cit., pp. 3, 4; R. Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Farabi and Ibn Khaldun", op. cit., p. 58; W.J. Fischel, Ibn Khaldûn and Tamerlane, op. cit., p. 82; T. Khemiri, "Zur Wiedergabe des .Wortes 'asabiyya", op. cit., pp. 184 ff. H. Z. Ulken, "Ibn Khaldûn : Initiateur de la Sociologie", op. cit., p. 38.

(٤) المقدمة ، ص ٤٢٤،٤٢٣،٤٤٣ ، MR. I, pp. 264, 263, 289
انظر كذلك : F. Gabrieli, «Il concetto della asabiyya ....», op. cit., p. 476.

الاصل ، ولهم نفس الحقوق وعليهم نفس الالتزامات فانهم يظلون — كما سنشرح فيما بعد — أدنى مرتبة من افراد العصبية الاصليين الذين تربطهم علاقة الدم (٥) . ولم يدع ابن خلدون اى شك في انه كان يعتبر ان هذا النمط الاول الذى ينبثق من رابطة الدم ، هو الاقوى والاكثر مدعاة للثقة والذى يتضمن امتن مشاعر التضامن التى يمكن الاعتماد عليها في الملمات . لهذه الاسباب ، فان العصبية المتولدة من رابطة الدم لها الاسبقية على غيرها التى تنجم عن علاقات وروابط اخرى .

يختلف الوضع في هذا المجال بالنسبة للدين الذى اعتبره ابن خلدون الاستثناء الوحيد ، بمعنى أن الدين هو الوحيد القادر على خلق مشاعر التضامن أقوى من تلك التى تولدها العصبية . كما اكد على حقيقة اخرى مفادها أن الدين يستطيع ان يمارس قوة كبرى في توحيد الجماعات لانه يستأصل التطلعات الشريرة ومشاعر الغيرة المتبادلة . هذا وسنناقش في المبحثين التاليين بمزيد من التفصيل الصلة القوية التى لاحظها بين الدين والعصبية .

٢ — التأثيرات المتبادلة بين العمران والعصبية :

درس ابن خلدون ظاهرة العصبية وتفاعلها مع مختلف عناصر العمران وذلك على ضوء فكرته التى تقول بأن العمران البدوى هو أساس العمران الحضرى وسابق عليه . فقد بحث هيكل وسمات ودور العصبية في كل من البداوة والحضارة ، وتتبع الآثار الناجمة عن الانتقال من الحياة البدائية الى الحياة المتحضرة على هذه العناصر . وسنفحص في الفقرات التالية آراء ابن خلدون حول هذه التأثيرات المتبادلة في علاقتها بشكلى العمران المشار اليهما . ثم نستكمل تحليل دور العصبية بمزيد من التفصيل في المبحث الثالث وذلك كتمهيد لدراستنا اللاحقة في الفصلين الرابع والخامس للمكانة الخاصة التى تحتلها العصبية في نظريته السياسية .

اكد ابن خلدون على وجود علاقة وثيقة متبادلة بين البداوة من جانب وبين هيكل وسمات ودور العصبية من جانب آخر . لشرح هذا سنبرز اولا النقاط الاساسية التى تم التأكيد عليها في الفصل الاخير وبصفة خاصة مقولته التى أوضح فيها كيف ان العصبية كانت واحدة من ظواهر كثيرة تعتبر سماتها وتطورها نتائج لعاملين هما أسلوب المعيشة السائد في

---

(٥) المقدمة ، ص ٤٢٧، ٤٢٤، ٤٣٤ ؛ MR. I, pp. 267, 264, 277

العمران ، والانتقال من البداوة الى الحضارة . فعلى سبيل المثـال فـان الحياة القاسية للشعب البدائى في البرية (اى في القفر او العراء) تجعله متحفزا دائما لصد هجمات الضوارى والجماعات المعادية لانهم لا تحميهم ليلا أسوار المدن أو العسس . ان الضمان الوحيـد للبقاء في مثل هـذه الظروف الصعبة يكمن في شجاعتهم واعتمادهم الكامل على انفسهم ، وهى صفات تتيحها مشاعر الحب الطبيعية القوية التى تربط الانسـان بأسرته وجماعته واستعداده للتضحية بالنفس دفاعا عنها . هـذه المشاعر التى دعاها ابن خلدون بالعصبية تتضمن نوعا من التضامن القوى ، كما تعكس الاستعداد للتكاتف والوقوف معا لمواجهة مثل هذه البيئة الصعبة .

هكذا تتضافر كافة انماط العصبية سواء كانت ناتجة من رابطة الدم او من غيرها ، لتشكل جماعة اكثر قوة تستطيع الصمود امام الصعوبات الطبيعية وعدوان الجماعات الاخرى . والقوة الرئيسية الحافزة على الاندماج تتمثل في نواة الجماعة التى ترجع في أصلها الى اقوى عـلاقة للنسب بين صفوفها . ويفرض الزعماء المكونون لنواة العصبية سيطرتهم — عن طـريق قرابة العصب الوثيقة فيما بينهم وباستخدام القوة (٦) — ليس فقط على المرتبطين بهم بالحلف والولاء وانما ايضا على العصبيات الاخرى التـابعة داخل الجماعة . ومن ثم فان الحياة في العمران البدائى تؤدى الى تكوين عصبية عامة كبرى تتميز بهيكل موحد يضم كافة الانماط والفروع التابعة للجماعة .

يؤثر العمران البدوى على خصائص ودور العصبية فالصراع من اجل البقاء وأسلوب الحياة المتميز بالفقر المدقع يطبع العصبية في هذه المرحلة من تطورها بسمات ملائمة لهذه الظروف وتتمثل في التحفز والدينامية والعنف. وفيما يتعلق بدورها ، فان العصبية تعتبر حيوية في حالتى الدفاع والهجوم. فبفضلها يمكن الدفاع عن افراد الجماعة ضد كافة الاخطار وتحمى المرتبطين بها سواء كانوا اتباعا أم حلفاء . وفي حالة الهجوم فان العصبية ضرورية أيضا لان الحياة القاسية غير المسـتقرة للجماعة تحتاج الى قوتهـا لتوفير ضروريات الحياة المكتسـبة من الطبيعة او المغتصبة من الجماعات المجاورة. بالاضافة الى هاتين المهمتين ،يقوم زعماء العصبية بدور ثالث يستند الى مكانتهم ومنزلتهم الشخصية العالية التى تسبغ عليهم نوعا من السلطة العرفية لتسوية الخلافات الداخلية وكبح جماح الاشرار والخارجين على الجماعة(٧).

---

(٦) المقدمة ، ص ٤٢٨،٤٢٩ ، MR. I, pp. 269, 270

نشير هنا الى الفصل ١١ فى طبعة وافى،وهو مفقود فى طبعتى فرانز روزنتال وكاترمير

(٧) المقدمة ، ص ٤٢٣،٤٥٣،٤٥٤ ، MR. I, pp. 263, 302, 303.

ان العمران البدائى لا يؤثر فحسب على عناصر العصبية المذكورة آنفا، وانما يؤثر أيضا في تشكيل هدفها النهائى . فقد اوضح ابن خلدون أن غاية العصبية هى سلطة الملك (٨) والحياة الافضل التى لا تتردد في تحقيقها متى توفرت لها القوة الكافية ووحدة الصف . وتوضح الطريقة التىاستخدم بها عبارة « غاية » معنى ذاتيا وموضوعيا على حد سواء . فمن الناحية الذاتية يهدف زعيمالعصبية الى الحصول على السلطة الملكية كوسيلة لحياة افضل وايسر . ومن الناحية الموضوعية ، يتم التطور من العمران البدائى الى العمران المتحضر بحكم الضرورة الطبيعية التى تجد اداتها في العصبية .

خلاصة القول أن العصبية في العمران البدائى هى قوة حازمة موحدة قادرة على الدفاع عن الجماعة ، والضغط على العصبيات الاخرى للحصول على مطالبها ، وكبح جماع الخلافات الداخلية ، وفرض التغيير الى شكل آخر للحياة اكثر تقدما . ان مغزى هذا التفاعل المتبادل في رأينا جدير بالتحليل . فبينما نجد أن هيكل وخصائص ودور العصبية تعتبر نتاجا لاسلوب الحياة البدائى في ظل البداوة ، فان هذه العصبية نفسها هى التى تقوم في مرحلة لاحقة بدور وسيلة أو أداة التغيير فتضع حدا لهذا الاسلوب البدائى القديم وتساعد على نقل الجماعة الى اسلوب جديد للحياة في ظل الحضارة .

في العمران المتحضر ، يشرح ابن خلدون ظروف مرحلة مغايرة من التفاعل المتبادل بين اسلوب الحياة الجديدة السهل وبين عناصر العصبية السابق ذكرها . وكانت أولى ملاحظاته هى ان القادمين الجدد من البدائيين يتكيفون تدريجيا مع الحياة المتحضرة ومتطلباتها . ففى البداية ، تستمر مشاعر وروابط الانماط المختلفة للعصبية رغم ان دورها يفقد مبرر وجوده باعتباره أول عنصر يتأثر بالتغيير بصورة مباشرة . للتدليل على ذلك سنستشهد بثلاثة امثلة ذكرها ابن خلدون في سياق مناقشته .

بالنسبة للدفاع ، تولد الحياة الجديدة للجماعة في المدينة المحاطة بالاسوار وبالحرس مشاعر لم يسبق لها مثيل بالامن والاعتماد على حماية الآخرين . كما توضع اجراءات حكومية جديدة اكثر حزما وانضباطا لتحل محل سلطة الزعماء القبليين،وهى اجراءات تستخدمفي حل المنازعات الداخلية وكبح جماح الخارجين على الامن والنظام. بالاضافة الى ذلك ، فان الاستيلاء على ثروة الاسرة الحاكمة السابقة واتباع اساليب اكثر سهولة لكسب العيش تأخذ مكان الاساليب التى كانت متبعة في المرحلة البدائية الاولى حيث كانوا

---

(٨) المقدمة ، ص ٤٣٩ . MR. I, p. 284

يعتمدون على الصراع والسلب والنهب لتوفير مجرد الاحتياجات الضرورية لاقامة أود من يعولونهم . (٩)

في هذه المجالات الثلاث ، تحل سلطة سياسية مركزية جديدة محل العصبية في اشباع الضروريات المادية والحيوية للجماعة . بمعنى ان الانتقال الى أسلوب حياة اكثر تقدما ، وقيام سلطة سياسية منظمة او نظام ملكى يؤدى الى الحد من دور العصبية في هذه المجالات ، ومن ثم الى الحلول محلها بصورة كاملة في النهاية .

يتعرض هيكل العصبية لتغير مماثل بعد هذا الانتقال . ويمكن أن نلاحظ في هذا الصدد أسبابا ثلاثة يعزى أولها الى الظروف السابق ذكرها. فقد اوضح ابن خلدون صراحة أن اشباع الحاجات في العمران البدائى — والذى يتطلب روابط قوية للعصبية بين اعضاء الجماعة — يتحقق في العمران المتحضر بوسائل أخرى سياسية . يعنى هذا أن مخاطر البداوة واحتياجاتها المادية ، كانت هى القوة المحركة التى وحدت مختلف انماط وفروع العصبية معا . ومع تحلل واختفاء تلك العوامل التى كانت تؤدى الى الترابط بعد الانتقال الى المرحلة الجديدة ، يصبح من الصعب على هيكل العصبية أن يفلت من مصير مماثل .

يعزو ابن خلدون السبب الثانى لتقطع أوصال العصبية وتفكك هيكلها الى اختلاط الانساب فالعصبية في رايه تقوم على نقاء النسب ومشاعر التراحم القوية الناجمة عن الوعى بالانتماء لاصل مشترك والتى لا يمكن ضمانها الا عن طريق الظعن اى العيش في القفر في ظل حياة بدائية . ويدمر الانتقال الى العمران الحضرى هذا النقاء بسبب التزاوج بين الجماعات العربية المختلفة واطراد الاختلاط مع غير العرب الذى حدث بصفة خاصة بعد الفتوحات الاسلامية . (١٠)

اما السبب الثالث لتفكك هيكل العصبية فيرجع الى نوع الحياة نفسها في ظل الحضارة والتحلل المفروض عليها نتيجة لتعرضها للاضطهاد على يدى زعيمها الذى يخشي قوتها بعد استيلائه على سلطة الملك . ويلفت ابن خلدون النظر الى المساوىء والمنازعات التى يولدها العمران الحضرى وآثاره السيئة على هيكل العصبية . وسنتحدث بالتفصيل عن هذه النقطة في الفقرة

---

(٩) المقدمة ، ص ٤٢٢، ٤٨٠، ٤٨١ ، MR. I, pp. 262, 338, 339.

(١٠) المقدمة ، ص ٤٢٥، ٤٢٦ ، MR. I, pp. 265—267

التالية التى نعالج فيها خصائص العصبية في ظل الحضارة ، ثم في الدراسة المفصلة فيما بعد حول الدور الاجتماعى للعصبية .

تتعرض خصائص العصبية ايضا لتغيرات جذرية نتيجة للانتقال التدريجى من بساطة العمران البدوى الى الوفرة والغنى في ظل العمران الحضرى . ويمضي الوقت ، ينغمس أعضاء الجماعة في اشباع ملذاتهم والتمتع بحياة تتسم بالدعة والسكون . كذلك ينغمس الاشخاص المرتبطون بالعصبية عن طريق الحلف والولاء في نفس الحياة المترفة وفي جو الاسترخاء. ومن هنا تتضاءل مشاعر التضامن والاخلاص للقضية المشتركة سواء بين أعضاء العصبية أو بين المرتبطين بها . ثم يؤدى الغرق في الرفاهية الزائدة التى يسميها ابن خلدون خروج الترف عن الحد الى اضعاف روح القتال لديهم والقضاء على الخشونة والصلابة التى ميزت حياتهم البدائية الاولى . لهذا يستخلص ابن خلدون بحق أن مثل هذا الوضع يفت في عضد العصبية ويفلج شكيمتها ويدفع بالملك ، الى جانب اسباب اخرى ، الى استيراد المرتزقة ليدعم بهم سلطانه الداخلى وليدافع عن أسرته الحاكمة في مواجهة الموجات الجديدة من الجماعات البدائية القوية (١١) .

يشير هذا التصوير البارع لابن خلدون الى نوع من التفاعل ــ يختلف عن ذلك الذى ناقشناه من قبل ــ بين اسلوب الحياة في ظل الحضارة وبين العصبية . فعلى الرغم من ان التغيرات الكبيرة التى تؤثر على دورها ، وهيكلها وخصائصها هى في هذه الحالة ايضا نتائج لاسلوب المعيشة ــ ونقصد هنا اسلوب العمران الحضارى ــ فاننا لا نلاحظ اى رد فعل هام من جانب العصبية على نفس المستوى الديناميكى الذى كان يحدث في ظل العمران البدائى . وفيما عدا المقاومة الضئيلة لمحاولات الملك للاستئثار بثمار الحكم ، والتحولات غير الهامة في السلطة بين فروع نفس الجماعة ، فان العصبية الرخوة المتحللة تصبح من الناحية العملية عاجزة عن احداث تحول سياسي جذرى مماثل للتحول السابق الذى ادى الى الانتقال من البداوة الى الحضارة . بعبارة اخرى ، هناك تفاعل متوازن نسبيا بين العمران البدائى وبين العصبية وذلك بعكس التفاعل غير المتكافىء الذى يحدث بين العمران الحضارى وبين العصبية .

هناك ملاحظة اخيرة قبل ان نختم هذا البند من مناقشتنا ، وهى انه اتفاقا مع الغرض المنهجى الثالث الذى تناولناه في الفصل الثانى اعلاه ،

---

(١١) المقدمة ، ص ٤٤١، ٤٤٢، ٤٨٤ ؛ MR. I, pp. 286, 287, 342

نستطيع هنا ايضا ان نلاحظ الطابع الديناميكى لتفسيرات ابن خلدون . بمعنى انه لا يمكن ان نجد استقطابا مجردا بين الاسباب والنتائج في دراسته للعصبية في البيئتين البدوية والحضارية . ففى حين أن العصبية البدائية والقوية بكل ما يميزها من خصائص ، هى نتاج لاسلوب الحياة في ظل البداوة ، فانها تعمل في الوقت المناسب كسبب اساسى لتغيير نفس اسلوب الحياة هذا الى اسلوب آخر مختلف تماما حيث تلعب دور الاداة او السبب (او العلة) في نقل الجماعة الى حياة الحضارة ، اى ان العمران هنا أصبح نتيجة (او معلولا) .

تستمر التأثيرات المتبادلة بين الاسباب والنتائج وحلول بعضها محل البعض الآخر في ظل العمران الحضرى الذى يصبح سببا (أو علة) هذه المرة فيؤثر تأثيرا سيئا على كافة جوانب العصبية التى صارت نتيجة (او معلولا)وذلك بالطريقة الموضحة في هذا البند . مع ذلك ، قد تعود العصبية لتلعب دور السبب مرة اخرى بعد أن تصل الرفاهية ، والفساد والظلم الى الذروة . حينئذ قد يسعى احد فروعها الذى لا يزال يحتفظ ببعض القوة الى احداث تغيير من خلال المنازعات الداخلية على السلطة بين الاجنحة المتصارعة للجماعة ، وان كان على نطاق ضيق ، فينجح في تنصيب ملك جديد .معنىذلك انه لا يمكن النظر بشكل جامد الى العصبية او العمران ـ سواء كان بدائيا أو متحضرا ـ كأن نعتبر أيا منهما كسبب مطلق أو نتيجة مطلقة ، أى ان كلا منهما لا يمكن في الواقع ان يكون سببا اونتيجة بصورة دائمة . ان تسلسل عرض ابن خلدون الموضح اعلاه يؤكد انه اذا كان لنا ان نستوعب مفهومه عن العصبية باسلوب صحيح ، فاننا نحتاج الى ادراك دقيق ومحدد لمغزى التفاعل الذى شرحه بينالعصبية والعمران ، جنبا الى الى جنب مع عملية الاحلال والطابع الديناميكى اللذين تتميز بهما علاقتهما الوثيقة .

المبحث الثانى

ماهيـــة العصبية

ركزنا في المبحث الاول على معالجة ابن خلدون للعصبية كظاهرة وكقوة سياسية في البيئتين المختلفتين اللتين اخضعهما لملاحظاته ، كما قمـــنا بتحليل مفهومه الجدلى للتفاعل بين العمران والعصبية . وفي المبحث الحالى لن نتابع مناقشاته كما جاءت متسلسلة في المقدمة وانماسنهتم بدلا من ذلك ببحث بعض السمات الهامة المرتبطة بالعصبية في كل من البداوة والحضارة على حد ســـواء . هذا يعنى القول ان غرضنا هنا هو تحليل بعض سمات العصبية في حد ذاتها . تحقيقا لهذا الهدف سنستعرض ثلاث قضـــايا تدور حـــول :

علاقة التماثل بالعصبية .
علاقة العصبية بالرضا والطاعة .
علاقة العصبية بالعنصرية .
الرابطة التى تنقصم بين العصبية وبين عاملى الطاعة والرضا .
مظهرها العنصرى الخادع .

ولا نجد مناصا من التحذير من انه نتيجة للتحليل الذى أوردناه أعلاه لجوهر آراء ابن خلدون في العصبية ، فانه سيكون من الصعب تلافى بعض التكرار في المناقشات التاليـــة .

علاقة التماثل بالعصبية :

نحاول في هذا البند الاول كشف سمة اساسية نعتقد انها تكمن وراء التضامن الذى توفره العصبية . فالقضية المطروحة هنا اذن هى محاولة اكتشاف ما اذا كانت العصبية كما عالجها ابن خلدون هى نتاج عوامـــل متشابهة أم عوامل مختلفة . تسهيلا للمناقشة ، سنفرق بين بعض النظريات التى تدافع عن هذه الظاهرة أو تلك ، لمعرفة اين يقف هو من مدى ضرورة توفر التشابه أو الاختلاف كشرط أولى للتضامن . والفكرة نفسها وأن كانت قد تطورت كثيرا في العصر الحديث الا أنها ليست جديدة كما يبـدو

وانما ترجع الى زمن ارسطو (١٢) . هناك مثلا نظرية تفرض أن تشـابه الناس في الخصائص العرقية أو الاجتماعية الثقافية يقوى تضامن الجماعة . بينما تزعم نظرية ثانية أن مثل هذا التلاحم يتدعم على أفضـل وجه من خلال التباين العرقي والتباين الاجتماعي والثقافي لاعضاء تلك الجمـاعة . ثم هناك نظرية ثالثة تتبنى وجهتي نظر تذهب الاولى منهما الى القـول بأن التضامن الحقيقي لا يستند الى اى من عاملى التشابه او الاختـلاف وتزعم أن مزيجا معينا منهما هو الامر الاكثر حسما ليس فقط بالنسـبة للتضامن وانما ايضا بالنسبة للتجانس والوحدة والصداقة ، الخ . هـذا بينما تقر وجهة النظر الثانية بوجود نوعين مختلفين من التضامن ، يقوم أحدهما على التشابه ويقوم الآخر على الاختلاف (١٣) .

على ضوء هذه المقدمة الوجيزة ، سنبحث بعض الموضوعات المتعلقة بمفهوم العصبية لنعرف اى من العاملين اكثر صلة بالمناقشة الراهنـة . وتشمل هذه الموضوعات أسلوب المعيشة ، السلطة ، الزعامة ، الدين . ففى حديثه عن أسلوب المعيشة ركز ابن خلدون على أهمية الحياة البدائية البسيطة في الحفاظ على الخصال الحميدة والشـجاعة . ان العادات والخصال الشريرة لدى الجماعات البدائية أقل بكثير اذا قورنت بمثيلاتها لدى الجماعات المتحضرة . والسبب في ذلك هو :

« انهم أكثر قربا الى الحالة الطبيعية الاولى وأكثر بعـدا عن العادات السـيئة التى تؤثـر على روح (الجماعات المتحضرة) من خلال التقاليد الذميمة » .

أن حياتهم القاسية في البادية تضطرهم الى الاعتـماد على الذات في توفير سبل الحياة وفي الدفاع عن انفسهم ، فتصبح المثابرة شـيمتهم والشجاعة طبيعتهم . هنا يصور ابن خلدون جماعة بسيطة تتسم بدرجـة عالية من التجانس فيما يتعلق بالطابع البدائي لاسلوب معيشتها والحفاظ على امنها . اى أنه كان يرى أن تشابه الظروف الصعبة يولد التعـاون لمواجهة هذه المشاق ، ومن ثم يقوى شعورهم بالعصبية التى تتوافر لهـم عن طريق روابط الدم أو الحلف . على الجانب الآخر تقدم الحياة المتحضرة

Cf. Aristotle on Friendship (Philia), The Ethics,
translated by J.A.K. Thomson, The Penguin Classics, London 1961, Book 8, 1, pp. 227, 229, 12, 251.
P. Sorokin, Society, Culture and Personality, op. cit.
pp. 133, 141.

الصورة المعاكسة بسبب استيعاب العمران الحضرى لجماعات وعادات متباينة . لهذا يمكن استخلاص أن الافتقار الى التماثل – وخاصة اذا قرن بالنتائج المدمرة لحياة الرفاهية الزائدة – عامل يؤثر بصورة سلبية على العصبية . ونستطيع اثبات هذا الفرض بالاستشهاد بمقولة اخرى شرح فيها ابن خلدون الظروف التى أعقبت الفتوحات الاسلامية وكيف أن اندماج العرب مع الفرس ومع الجماعات العرقية الاخرى قد أدى الى فوضى شاملة في الانساب واختفاء ثمرتها وهى العصبية (١٤) .

في مجال السياسة ، ذهب ابن خلدون الى القول بأن الاستيلاء على السلطة ومد النفوذ والسيطرة تصبح كلها امورا ممكنة وبصورة أفضل وأسهل اذا تصدى لتنفيذها من أسماهم بالمتوحشين . ولا يقصد ابن خلدون من ذلك سبهم او الانتقاص منهم وانما يشتق تلك التسمية من اصطلاح « خلق التوحش » الذى استخدمه في مكان آخر من المقدمة كناية عن طباع الشدة والصرامة والبأس الناتجة من الظعن اى سكنى القفر الموغل في الصحراء . وانطلاقا من هذا المفهوم ، فان الجماعات البدائية القوية الشكيمة التى اشرنا اليها من قبل تتسم بقدر كبير من التجانس بسبب تلك الظروف البدائية المتشابهة . وبالمقارنة مع الجماعات البدائية الاخرى كالبربر والتركمان ، استخلص ان البدو من الاعراب – بحكم ظعنهم – يشكلون صورة نموذجية لاكثر الجماعات احتفاظا بمشاعر العصبية .

بالمثل ، فانه في تعليقه على القوى التى تستطيع انقاذ أسرة حاكمة متهاوية من مصيرها المحتوم ، يلاحظ ابن خلدون انه طالما احتفظ جانب من الجماعة بعصبيتهم ، فان السلطة الملكية التى يفقدها فرع من فروع الجماعة ستنتقل بالضرورة الى فرع آخر منها (١٥) . بمعنى انه ما دام هناك قسم أو قطاع من الجماعة لم تفسده الرفاهية الزائدة ، وما دام متمسكا بصفات القوة والتفكير المتماثل اللذين توفرهما العصبية ، فان هذا القطاع أو الفرع سيكون قادرا على انقاذ النظام السياسي من الانهيار الكامل الذى يتسبب فيه الفرع الحاكم المتحلل . ويمكن أن نلاحظ سواء هنا ام في اى موضع آخر من مقدمته ، أن ابن خلدون يؤكد مرارا وتكرارا

---

(١٤) المقدمة ، ص ٤٢٦،٤١٨،٤١٩،٤١٤،٤٢٥ ،
MR. I, pp. 267, 254, 258, 263, 265

(١٥) المقدمة ، ص ٤٣٨ ، ٤٤٩ ، MR. I, pp. 2838, 297
انظر كذلك : A. Toynbee, A Study of History, op. cit., vol. III, p. 474.

على خصائص العصبية تلك باعتبار انها الوسائل الوحيدة التى تمهد لاقامة السلطة الملكية ، اى الملك .

على النقيض من ذلك ، فان فقد الصفات المتماثلة التى توفرهـا العصبية ـ سواء كان ذلك راجعا للرفاهية الزائدة أو للتبعية السياسية ـ يعرقل أقامة السلطة الملكية . وقد عبر ابن خلدون عن رايه هذا بأوضح عبارة عندما شرح كيف أن عدم التماثل الذى يظهر في اختلاف الآراء والرغبات يسد الطريق امام انشاء الملك . جاء ذلك في فصل بعنوان :

« ... الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة » :
« والسبب في ذلك اختلاف الآراء والاهواء ، وان وراء كل رأى منها وهوى عصبية تمانع دونها ، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت ، وان كانت ذات عصبية ، لان كل عصبية ممن تحت يدها . تظن في نفسها منعة وقــوة » (١٦) .

تناول ابن خلدون ايضا المغزى الهام للتماثل بالنسبة لموضوع الزعامة . ففى اشارته الى حجم العصبية ـ اى العصبية العامة الكبيرة والعصبيات الاصغر المرتبطة بها ـ يؤكد على انه لا يكفى انتماء الزعيم الى العصبية العامة وانما يرى من الضرورى أن ينحدر من أقوى فرع في هذه العصبية الكبيرة (١٧) لان ذلك يضمن درجة أعلى من التجانس ويكفل تضامنا اقــوى واستجابة أسرع لهذه الزعامة .

اذا نظرنا الى التماثل من زاوية أخرى فانه قد يعنى ايضا وحـدة الصف داخل الجماعة . وكل ما قيل أعلاه قابل للتطبيق في هذا الصدد ، فعلى سبيل المثال ، فان الحياة البدائية التى تشير الى درجـة عالية من التماثل ، تخلق جماعة وعملا موحدين . واذا كان هناك جماعتان متكافئتان تقريبا في العدد والقوة والعصبية ، فان تلك الجماعة الاكثر توحشا والاكثر رسوخا بجذورها في العادات والحياة البدائية ، لديها فرصة أكبر لاحـراز التفوق واخضاع الجماعة الاخرى .

---

(١٦) المقدمة ، ص ٤٧٦ ،

ثم قارن في ذلك : المقدمة ، ص ٤٤١ ، ٦١ ، ٤ ، MR. I, pp. 313, 286, 287

(١٧) المقدمة ، ص ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٨٠ ، MR. I, pp. 269, 337

من هذه الزاوية نستطيع بصورة افضل بحث موقفه من العلاقة بين الدين والعصبية . أن الدين في راى ابن خلدون اقدر من العصبية على تحقيق وحدة الصف داخل الجماعة لانه يقضي على الآثار الضارة للمنافسات ومشاعر الغيرة :

« وذلك لان الملك انما يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية واتفاق الاهواء على المطالبة . وجمع القلوب وتأليفها انما يكون بمعونة من الله في اقامة دينه .. ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى في اهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق . فاذا حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف لهم شيء ، لان الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه ، واهل الدولة التى هم طالبوها وأن كانوا اضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل .... فلا يقاومونهم وأن كانوا اكثر منهم ، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه » (١٨) .

يشرح ابن خلدون كيف أن الدين يمهد الى التآلف والتجانس ويزود النظام السياسي في البداية بقوة اضافية علاوة على تلك التى تولدها العصبية وان كانت أكثر منها شدة وبأسا . ويكشف النص المقتبس اعلاه ان العصبية بمساعدة الدين ، تجتث عوامل الصراع ومن ثم تصبح أكثر قدرة عن ذى قبل على تدعيم دورها كقوة موحدة للفصائل التى تتكون منها العصبية . وتشكل الوحدة بهذا المعنى عنصرا من العناصر الرئيسية التى تكفل القوة السياسية واتساع نفوذ الحاكم .

باختصار ، فان تحليلنا لمفهوم ابن خلدون للعصبية ولتفسيراته النظرية لعلاقاتها المتبادلة مع الظواهر الاخرى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، يشير الى انها محصلة عوامل التماثل وليست وليدة الاختلاف . وهذه العوامل سواء كانت مادية أم روحية هى شروط أولية لصيقة بالعصبية ولا يمكن فصلها عنها .

---

(١٨) المقدمة ، ص ٤٣٨،٤٦٧،٤٦٦ ، MR. I, pp. 319, 320, 283

قارن ما ذهب اليه الدكتور سيد حسين الاطاس فى تعليقه على نظرية دور كايم فى Syed Hussein Alatas, Reflections on the Theories of Religion, The Hague 1963, p. 36.

٢ ــ علاقة العصبية بالرضا والطاعة :

القضية الثانية هى قضية العـــلاقة بين العصبية وبين عنصرين متلازمين هما الرضا والطاعة . فاذا تناولنا بالتحليل كتابات ابن خلدون حول هذه العلاقة فاننا سنجد اتجاها واضحا لديه بعدم امكانية الفصــل بين العصبية وبين الرضا الذى يعتبره شرطا حيويا لدعم سلطة زعيـــم الجماعة . بالمثل فان الطاعة والرضا لا ينفصلان . ان الملك ــ شأنه في ذلك شأن زعيم العصبية ــ يستطيع ان يحصل على رضا شعبه أو قبيلته اذاتحلى بالخصائص الضرورية لضـــمان طاعته . على العكس من ذلك ، فان الملك عرضة لان يفقد رضا شعبه وحتى حكمه اذا أساء معاملته أو ظن انه اسمى منه أو انه ملزم بطاعته لمجرد انه ورث سلطة الملك أو زعامة العصبية .

> « ... فيربأ بنفسه عن اهل عصبيته ، ويرى الفضــل له عليهم وثوقا بما فيه من استتباعهم ، وجهلا بمـا اوجب ذلك الاستتباع من الخلال التى منها التواضع لهم . والاخذ بمجامع قلوبهم ، فيحتقرهــم بذلك ، فينغصون عليــه ، ويحتقرونه ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت ، ومن فروعه في غير ذلك العقب للاذعان لعصبيتهم كما قلنــاه ، بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله . فتنمو فروع هــذا ، وتذوى فروع الاول ، وينهدم بناء بيته . هذا في الملوك . وهكذا في بيوت القبائل والامـــــراء واهـــل العصبية أجمع » (١٩) .

يبرهن ابن خلدون بالادلة انه على الرغم من روابط الدم أو العلاقات الوثيقة الاخرى ، فان افتقاد الرضا يدمر هيكل العصبية والنظام السياسي الذى يمثلها . وفي هذا السياق ، فان المشاعر والتصرفات الناجمــة عن العصبية تبين أن طبيعتها ــ كما فهمها ابن خلدون ــ ليست مســتمدة من الطاعة العمياء . بعبارة اخرى ، فان الحاكم لا يجب أن يتجاوز حــــدا معينا في تعامله مع أفراد الجماعة لان الطاعـــة المتضمنة في العصبية هى طاعة مشروطة . بمعنى انها ليست تمجيدا وطاعة عمياء لزعيم مستبد أو فاســـد .

---

(١٩) المقدمة ، ص ٤٣٦ ، MR. I, p. 280

٣ ـ علاقة العصبية بالعنصرية :

القضية الثالثة والاخيرة في تحليلنا لمفهوم ابن خلدون لماهية العصبية ، هي استقصاء ما يمكن ان يبدو ظاهريا أو يؤول على أن لها طابع عنصرى . بعد ذلك ، سنستشهد بأقواله لاثبات مجافاة ذلك للواقع . وترجع ضرورة هذه المناقشة في رأينا الى احتمال أن يؤدى مسار بعض حججه الى الظن بأن مفهومه لها يعكس نوعا من العنصرية . ولا شك أن هناك بعض المؤشرات التى قد تفضي الى سوء الفهم هذا ، منها معالجته التفصيلية لموضوعات مثل طريقة الحفاظ على نقاء النسب ، الاسباب المؤدية الى اختلاط الانساب وآثارها الضارة على هيكل العصبية والسلطة، مفهومه للنبالة ؛ اعتقاده بأن امكانيات الزعامة والقدرات العالية قاصرة على الافراد الذين يكونون نواة العصبية او النسب الخاص كما يسميهم حيث النعرة أشد لقرب اللحمة .

لوضع الامور في نصابها ، يجب الا ننسي أن المعيار الذى استخدمه ابن خلدون في تحليله كان هو معيار نقاء الدم . نفهم هذا من معالجته للمتطلبات الواجب توافرها لتولى الزعامة في جماعة معينة . فقد افترض أنه حتى لو تمكن شخص غريب عن الجماعة من الاندماج فيها وأقامة علاقات وثيقة مع أفرادها ، فانه لن يكون قادرا على تولى رئاستهم . ويعزو ابن خلدون ذلك الى أنه لا يحصل على الزعامة الا من يستحقها بمقتضي الوراثة ، لانه من المسلم به في مثل تلك الجماعات والبيئات أن الرئاسة لا تكون فيهم الا بالعصبية (٢٠) .

لا يبدو هذا غريبا لانه انطلق من فرض آخر سبق أن اثبت صحته وهو أن التضامن الوثيق الفعال ينتج في المحل الاول من روابط الدم . أن هؤلاء الذين يستحقون تولى الزعامة هم في الواقع رؤساء أكثر فروع العصبية شجاعة وبدائية وشراسة . وتظل هذه الزعامة في أعقابهم حتى يفقدون تلك الخصال الاولى عندما يتبنون حياة الترف والدعة . أى ان ابن خلدون يؤكد انهم لا يتسنمون السلطة والزعامة لان دماء نبيلة تجرى في عروقهم أو لانهم ينحدرون من عرق مميز . على العكس من ذلك نجده

(٢٠) المقدمة ، ص ٤٢٩ ، **MR. I, p. 270** قارن أيضا :
The Encyclopedia of Islam, Leiden 1960, Vol. I, p. 681.

(٢١) المقدمة ، ص ٤٣٦ ، **MR. I pp. 279, 280** ، أنظر كذلك :
G. Bouthoul, «L'esprit de corps selon Ibn Khaldoun», op. cit., 220.

ينتقد مفهوم النبالة على أساس استحالة وجود أى انســـان ينحدر من سلالة نقية تماما أو يحظى بنسب متواصل منذ آدم عليه السلام .

وقد شجب ابن خلدون ذلك النوع من الحكام الذى يؤدى به غروره الى الظن بأن شرعية حكمه مستمدة من اصالة النسب وليس من القـــوة واليقظة . لهذا يعيب على مثل ذلك الحاكم أنه :

« ... أضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرهـا ، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف وانما هـو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتســـابهم وليس بعصابة ولا بخـــلال ، لما يرى من التجلة بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ، ويتوهم أنه النسب فقط » (٢١) .

هناك عامل آخر يوضح كيف ان مفهوم ابن خلدون للعصبية ليس له علاقة بالعنصرية ، ونعنى بذلك آراءه حول خصائص البدو الرحل . فقد شرح كيف ان بداوتهم تجعلهم اقل الناس استعدادا للخضوع لبعضهم البعض لانهم غلاظ أباة طموحون ومتلهفون على الزعامة . اكثر من ذلك فان حجب الزعامة ليس قاصرا على العناصر الغريبة عن العصبية فحسب ، بل ان افراد نفس العرق المنتمين الى الجماعة يستبعدون بعضهم البعض من الحصول عليها ما لم يتم انتزاعها قسرا وليس لمجرد الشـــهرة او نبالة النسب .

ولعل مما يزيد تقييمنا لمفهومه وضوحا ما ذهب اليه من أن العناصر الغريبة عن الجماعة ـ سواء كانوا عربا أم غـــير عرب ـ يعتبرون بمرور الوقت أعضاء حقيقيين ، لان المعنى الوحيد للانتماء الى جماعة أو أخـــرى هو ان يلبى الفرد حاجات الجماعة ويخضع لقوانينها . يقول ابن خلدون :

«واذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد ، لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء الا اجريان أحكامها وأحوالهم عليه ، وكأنه التحم بهم » (٢٢) .

بالمثل فان نظريته حول العمران ليست عنصرية . فقد عزا ابن خلدون انهيار العمران وتحلل الجماعة الى الفساد الناجم عن أسلوب المعيشـــة

(٢٢) المقدمة ، ص ٤٥٦،٤٢٤،٤٢٧ ، MR. I, pp. 267, 264, 305

الذى يؤدى الى تحلل العصبية بصفتها العمود الفقرى للسلطة والحكم . فاذا استعدنا للذاكرة بعض النظريات الاحدث (٢٣) ، التى لا تزال أصداؤها

---

(٢٣) يرى آرثر دو جوبينو ، الاب الروحى لكثير من ايديولوجيات العنصرية والشوفينية الحديثة منها والمعاصرة ، ان انهيار الحضارات والامم يرجع الى تحلل السلالات.وتحلل السلالات يرجع بدوره الى امتزاج الدم بالتزاوج أو الهجرة ، وفى كل عملية امتزاج فان السلالة الادنى تصبح دائما هى الغالبة .

Arthur de Gobineau, Essai Sur L'Inégalité Des Races Humaines, Deuxième éd., Paris 1884, (prem. éd. 1853), Tome I, Livre I pp. 23, 24, 7 ff.

أنظر تعليق هانا آرنت على هذه المقولة :

Hanna Arendt, The Origins of Totalitarianism,
New York 1966, (first publ. 1951), p. 172.

وفيما يلى نص حرفى من كتاب دوجو بينو يوضح آراءه التى ذكرناها أعلاه :

".... les nations meurent lorsqu'elles sont composées d'éléments dégénérés. La réponse était fort bonne, étymologiquement et de toute manière; il ne s'agissait plus que de définir ce qu'il faut entendre par ces mots : nation dégénéré. C'est là qu'on fit naufrage : on expliqua un peuple dégénéré par un peuple qui, mal gouverné, abusant de ses richesses, fanatique ou irréligieux, a perdu les vertus caractéristiques de ses premiers pères ...... Je veux bien que les peuples périssent parce qu'ils sont dégénérés, et non pour autre cause...." Essais...., op. cit., p. 23, pp. 7, ff.

ولعله من دواعى الفخر لعالم السياسة الكبير ابن خلدون أنه كان متجردا من امثال تلك النظريات العنصرية الضيقة . ونعتقد أن ايمانه الدينى العميق وتأثير المفاهيم الاسلامية عليه جعله يرجع انهيار الحضارات وتفكك الجماعات الانسانية الى أسبابها الحقيقية الاجتماعية والاقتصادية ، وليس كما فعل غيره من بعده مثل دوجو بينو وجوزيف آرثر وريتشارد فاجنروهاوستون تشامبرلين وأدولف هتلر ، الذين حاولوا عبثا العثور على أدلة بيولوجية وانثروبولوجية لاثبات تفوق العنصر الابيض وتعليل اضمحلال الامم والاجناس الاخرى التى أسموها منحطة . أنظر فى ذلك :

George H. Sabine, History of Political Theory, Third ed., London 1936 (first publ. 1937), pp. 905 ff.; Adolf Hitler, Mein Kampf, 316—313, 329, quoted by Jaochim Remak, The Nazi, Years. A Documentary History Englewood Cliffs, N.J. 1969, pp. 33, 34, 36, 37.

ولعلاقة الموضوع بآراء ابن خلدون ، ونظرا لاهمية مشكلة العنصرية المعاصرة ،

الشوفينية والعنصرية تتردد حتى اليوم ، فان مفهوم ابن خلدون للعصبية يبدو أكثر تقدمية بما لا يدع مجالا للمقارنة .

=

نستكمل هذا الاستطراد بالاشارة الى بعد نظر وسداد أفكار ابن خلدون الذى انتقد ـ وهو لا يزال فى القرن الرابع عشر ـ الوهم التاريخى الذى يسيطر على اليهود ويدفعهم الى الظن بنقائهم العرقى . فهو يقول فى ذلك : « وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة كما تقدم ، ويختلطون بالغمار ويبقى فى نوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به أنفسهم من اشراف البيوتات أهل العصائب وليسوا منها فى شىء ، لذهاب العصبية جملة . وكثير من أهل الامصار الناشئين فى بيوت العرب أو العجم لاول عهدهم موسوسون بذلك . وأكثر ما رسخ الاسواس فى ذلك لبنى اسرائيل فانه كان لهم بيت من أعظم بيوت العالم بالمنبت : أولا لما تعدد فى سلفهم من الانبياء والرسل من لدن ابراهيم عليه السلام الى موسى صاحب ملتهم وشريعتهم ، ثم بالعصبية ثانيا وما آتاهم الله بها من الملك الذى وعدهم به .

ثم انسلخوا من ذلك أجمع ، وضربت عليهم الذلة والمسكنة ، وكتب عليهم الجلاء فى الارض ، وانفردوا بالاستعباد للكفر آلافا من السنين . وما زال هذا الوسواس مصاحبا لهم فتجدهم يقولون هذا هارونى ، هذا من نسل يوشع ، هذا من عقب كالب ، هذا من سبط يهوذا مع ذهاب العصبية ورسوخ الذل فيهم منذ احقاب متطاولة . وكثير من أهل الامصار وغيرهم المنقطعين فى أنسابهم عن العصبية يذهب الى هذا الهذيان » المقدمة ، ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، أنظر أيضا مؤلفنا : « أزمة الفكر الصهيونى المعاصر » ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٩٤ .

وفى الواقع ، هناك أوجه شبه واضحة تستحق الدراسة بين آراء دو جو بينو والايديولوجيات العنصرية المعاصرة مثل الصهيونية والنازية والابارتهايد ، وخاصة اتجاهها جميعا الى القاء اللوم والنظر بعين الشك الى نتائج التقارب بين الجماعات البشرية المختلفة وامتزاج الدم الناتج عن التزاوج أو الهجرة . فمثلا موقف النازية فى عهد هتلر معروف ، اذ كانوا يشجعون زواج الالمانيات من الآريين فقط ، كذلك فان النظام العنصرى للابارتهايد فى جنوب افريقيا يعتبر زواج البيضاء من الملون جريمة يعاقب عليها القانون بالسجن . أما موقف الصهيونية المتشدد داخل اسرائيل وفى الدياسبورا فهو معروف ايضا ، وخاصة بالنسبة لرفض الزواج المختلط بين اليهود وغير اليهود .

بالمثل ، فقد دفع الوهم بالنقاء العرقى لدى دعاة النازية الى المناداة بأن جميع الاجناس غير الارية ـ ومنها اليهود ـ هى أجناس دنيا Untermenchen غير مرغوب فيها من الناحية العنصرية . ويتمثل خطر مثل تلك الايديولوجيات العنصرية فيما يتمخض منها من سياسات . فقد بدأ هتلر وضع أوهامه موضع التنفيذ فأعلن مساعده راينهارت هايدريسن فى يناير ١٩٤٢ بدء المذابح الدموية وان كان قد أطلق عليها اسم : الحل النهائى Endlösung للتخلص من الاجناس المنحطة . واختص مساعد هتلر بالذكر اليهود والقبائل الغجرية . أنظر فى ذلك :
Christopher Sykes, Cross Roads to Israel, London 1965, 162, 279.

تذكرنا هذه النغمة بعنصرية المفكرين الصهانية الذين يبررون حملات ابادة الجنس ضد العرب بأيديولوجية مشابهة تحط من قدرهم وتهاجم تخلفهم وتحملهم مسئولية الابادة التى يتعرضون لها .

المبحث الثالث

دور العصبيـــــة

١ - دور العصبية كقوة سياسية :

كيف عالج ابن خلدون العلاقة بين العصبية وبين السلطة السياسية ؟ كيف يؤثر تطورها على شكل وايقاع العمل السياسى ؟ هل يمكن أن تقـوم العصبية بدور الوازع ؟

في اجابتنا على السؤال الاول ، نشير الى تأكيـــد ابن خلدون على الحاجة الماسة للعصبية من اجل اقامة السلطة السياسية سواء داخـــل جماعة معينة او في المجتمع ككل ، وذلك انطلاقا من نظرته الى دور العصبية كأصلح أداة يمكن الاعتماد عليها لفرض دعوة سياسية جديدة ، أو الدفاع عن جماعة ما ، او تدعيم نفوذ الدين . وكما ذكرنا من قبل ، فان فعاليتها تكون في اوضح صورها كلما اقتربت من مركـــز الجماعة ، اى من الاسرة كناية عن هؤلاء المنحدرين من أب واحد .

لهذا فان الرابطة القوية وكذلك الدينامية اللتين تعبر عنهما هـــذه النواة ، تكونان أقوى من مثيلتهما في حالة العلاقات والعصبيات الاخـرى الاكثر بعدا عن تلك النواة . وحيث أن الرئاســـة على جماعة ما لا يمكن تحقيقها الا بالقوة ، فان هذه النواة تصبح في وضع موات لتحقيق هيمنتها على جماعتها ثم تمد سيطرتها بعد ذلك بالقوة على الجماعات الاخـرى . ويعتمد ابن خلدون على مشاهداته ليوضـــح كيفية تجمع هذه الشراذم المنفصلة والجماعات المتناثرة حول أقواها وبالذات حول نواتها لتتكون منها جميعا عصبية موحدة قوية وكبيرة هى التى يعزو اليها كل الفضـــل في النشاطات السياسية الهامة التى تقدم عليها الجماعة .

يشرح ابن خلدون نفس الفـــكرة بطريقة أخرى فيعقد مقارنة بين قوة العصبية وبين القوى الطبيعية الاخرى كأشعة الضوء مثلا التى تخفت كلما ابتعدت عن مصدر الاشعاع . ثم يستخلص من المقارنة ان قوة الاسرة الحاكمةتكون في اوجها في مركز الحكم اى في العاصـمة اكثر منها في اقاليمها الحدودية حيث تقل تدريجيا العناصر المنتمية مباشرة الى العصبيةولايتبقى منهم من يكفى ليحكم السيطرة على هذه الاقاليم البعيدة عن المركز .يضعهذا

حدا لاى توسع اقليمي ، ولو فرض أن حدث فانه لن يجد قوى إضافية من عصبيتهم للتمكين له والدفاع عنه . لهذا فانه لا غنى عن العصبية للحصول على السلطة السياسية والاحتفاظ بها (٢٤) .

للاجابة على السؤال الثاني ـ الذى يفترض نوعا من التأثير تمارسه العصبية على شكل وايقاع العمل السياسي ـ سنقوم بمحاولة لبيان آثار تطورها على النشاطات السياسية في ظل الاوضاع المتغيرة . ويمكن ان نميز مراحل أساسية ثلاث يمر بها هذا التأثير . في المرحلة الاولى تلعب عصبية الجماعة البدائية دورا كبيرا في الحياة السياسية لافرادها لانهم لا يزالون ديناميين وقادرين على التحرك سريعا ضد الجماعات الاخرى . وكلما كانت حياتهم أكثر بدائية كانت تحركاتهم أكثر اندفاعا ، ليس فقط في الدفاع عن انفسهم وانما ايضا في القتال ضد الآخرين واخضاعهم

هذه القدرة الكبيرة على المبادأة والروح القتالية العالية تفسران لنا كيف ان اقامة السلطة الملكية ، او الدعوة الى النبوة ، أو الانتصار لاية قضية اخرى ، يمكن أن تتحقق بصورة افضل في هذه المرحلة باستخدام القوة .

« ... وأما حللهم فانما يذود عنها من خارج حامية الحي من انجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذيادهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد ، لانهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشي جانبهم .... واذا تبين ذلك في السكنى التى تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبين لك في كل امر يحمل الناس عليه من نبوة او اقامة ملك أو دعوة ، اذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما يتم بالقتال عليه ، لما في طبائع البشر من الاستعصاء ، ولابد في القتال من العصبية » (٢٥) .

ويتحقق النصر في هذه المرحلة لانه لم تحدث فيها بعد منازعات جدية ولان الانسجام يسود داخل الجماعة . ان زعيم تلك الجماعة لا يعزل

---

(٢٤) المقدمة ، ص ٤٢٣،٤٢٩،٤٣٩،٤٦١،٤٧٣ ،
MR. I, pp. 263, 284, 313, 328, 329.
H. Rittre, «**Irrational Solidarity Groups**», op. cit., p. 36.

(٢٥) المقدمة ، ص ٤٢٣ ، ٤٤٧ ، **MR. I, pp. 263, 295**

نفسه عن اعضائها وانما يستغل حرارة مشاعرهم تجاه العصبية وشدة ارتباطهم بها في توجيه نشاطاتهم نحو مزيد من الدعم لسلطته وتوسيع مجال نفوذ العصبية . ومن ثم يمكن القول بأن الدينامية والنضال سمتان تميزان شكل وايقاع العمل السياسى في هذه المرحلة الاولى من تطور العصبية .

في المرحلة الثانية يختلف ايقاع العمل السياسي بصورة أساسية عنه في المرحلة الاولى . فعندما ينجح زعيم الجماعة في اقامة السلطة الملكية، يبدأ في كبح جماح القيادات الاخرى للعصبية ويحاول ابعادهم . ويسوق ابن خلدون سببين لمثل هذا الموقف احدهما مادى والاخر نفسي . ثم يشرح السبب الاول موضحا كيف يتطلع ذلك الزعيم الذى صار ملكا الى الاستئثار بكل مزايا ومنافع السلطة السياسية مع حرمان القيادات الادنى للعصبية من جنى ثمار مساهمتهم في تحقيق الهدف المشترك . اما السبب الثانى فيرجع في رايه الى خصال العظمة والتيه التى تولد لدى ذلك الملك عادات سيئة كالغرور والانانية فيصبح اكثر حساسية وضيقا ازاء التصرفات التى تتسم برفع الكلفة من جانب افراد عصبيته الذين ترعرعوا معه ومع اسرته وعرفوه في زمن العسر . ونتيجة لكبح جماحهم ومحاولة ابعادهم يحدث صدام حتمى يؤدى الى نتائج وخيمة منها شق صفوف الجماعة وهبوط معنويات افرادها وفتور حماسهم السابق فيصابون بالاحباط ويألفون الخضوع المهين . لا غرو اذن أن تؤدى هذه المعاملة القاسية الى اضعاف واستحالة استئناف الاندفاعة القوية السابقة التى ميزت نضال الجماعة .

« الطور الثانى : طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيا باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع ، والاستكثار من ذلك لجدع انوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه ، الضاربين في الملك بمثل سهمه » .

« وانما يحمل صاحب الدولة على اصطناعهم والعدول اليهم عن أوليائها الاقدمين ... ما يعتريهم في انفسهم من العزة على صاحب الدولة ، وقلة الخضوع له ، ونظره بما ينظره به قبيله واهل نسبه ، لتأكد اللحمة منذ العصور المتطاولة بالمربى والاتصال بآبائه .... فيحصل لهم بذلك دالة عليه واعتزاز ، فينافرهم بسببها صاحب الدولة ، ويعدل

عنهم الى استعمال سواهم » « واذا انفرد الواحد منهم بالمجد ... ، واستأثر بالاموال دونهم ، تكاسلوا عن الغزو وفشل ريحهم ، ورثموا المذلة والاستبعاد » (٢٦) .

انطلاقا مما سبق ، يتضح مغزى المقارنة الهامة التى عقدها ابن خلدون بين نوعية المقاومة التى تجابهها الجماعة في المرحلتين ، وهى مقارنة تصلح في الوقت نفسه لاختبار مدى صحة فرضه عن العلاقة بين العصبية وايقاع العمل السياسي . فقد لاحظ أن زعيم الجماعة في محاولته للانتقال من حياة البداوة الى حياة الحضارة وارساء أساس ملكه ، يعتمد على العمل الموحد والنضال المشترك لعصبيته وهو ما يؤمن له نصرا سهلا نسبيا .

على النقيض من ذلك ، فانه يواجه مهمة صعبة للغاية عندما يميل الى الاستئثار بالسلطة واستبعاد العناصر القوية الاخرى للعصبية ، ذلك لانه باعتماده على المرتزقة الذين لايرتبطون به برباط وثيق ، يصبح محروما من الدعم القوى المخلص لمؤيديه السابقين من أفراد العصبية . وبالمثل فان للترف نفس الاثر السيء على العصبية ، لانه يحطم الطاقة التى بها يكون الغلب والتفوق . واذا ما ضعفت العصبية ، فقدت الجماعة القدرة على الدفاع عن نفسها ناهيك عن فرض مطالبها واهدافها .

« وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون اشرافهم على الفناء فضلا عن الملك ، فان عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التى بها التغلب . واذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية فضلا عن المطالبة ، والتهمتهم الامم سواهم » (٢٧) .

ومن ثم ، فان الصراع على السلطة داخل الجماعة يؤثر تأثيرا سيئا على ايقاع العمل السياسي في هذه المرحلة الثانية من تطور العصبية .

في المرحلة الثالثة ، يزيد الملك قمعه لافراد عصبيته ويفرض عليهم كثيرا من المرتزقة . ورغم أن هناك تشابه بين المرحلتين الثانية والثالثة ، فان ثمة اختلاف بينهما على الاقل من الناحية الكمية ونعنى بذلك الاختلاف من حيث درجة النشاط السياسي ومدى الولاء اللذين يتقلصان كثيرا عنهما

---

(٢٦) المقدمة ، ص ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٩٤، ٥١٠ ، MR. I, pp. 337, 339, 354, 376
F. Gabrieli «Il concetto della asabiyya ....», op. cit., p. 479;
E. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, op. cit., p. 29.

(٢٧) المقدمة ، ص ٤٤١، ٤٩٤ ، MR, I, pp. 287, 354

في المرحلة السابقة . تستمر الاسرة المالكة في الاستمتاع بالترف ولكنه عندما يصل الى الذروة ويخرج عن الحد يؤدى الى فساد الحكم وزيادة الاعتماد على المرتزقة . وبالتالى يفقد فرع الجماعة الملتف حول هذه الاسرة الخشونة والكرامة المميزتين لحياتها البدائية الاولى ، وينسى كل شيء عن العصبية وحلاوة الشهرة « وعز الاستطالة » .

يعلق ابن خلدون بسخرية وبمرارة على هذا الانهيار بقوله ان افراد الجماعة لا يصبحون عاجزين عن ممارسة اى تأثير او نشاط سياسي فحسب ، وانما يتحولون الى عبء على الدولة ، شأنهم في ذلك شأن النساء والاطفال الذين يحتاجون الى آخرين للدفاع عنهم . الاخطر من ذلك هو انه بعد تحلل قوة العصبية ، تصبح أعمالهم المظهرية التى تتسم بالقوة والاندفاع مجرد تمويه وخداع للرعية . يكشف ذلك ما تتعرض له هذه الاسرة المالكة من انهيار سهل عندما يتعرض حكمها لتحديات حقيقية .

ما الذى يمكن استخلاصه اذن من اصرار ابن خلدون على التفرقة المرة تلو المرة بين الدور الذى يلعبه الافراد المنتمون الى العصبية حقيقة ، وبين المرتزقة في هذه المرحلة ؟

لا شك أن افراد العصبية بدافع من روابطهم القوية هم الاكثر تفانيا ونشاطا من الناحية السياسية والاقدر على احتضان وتنفيذ التطلعات السياسية للجماعة (٢٨) . علاوة على ذلك ، فان القمع المتزايد للعصبية وانهيارها في النهاية ، لا يقضي فقط على ايقاع العمل السياسي ، وانما يفتح المجال أيضا أمام حالة من الفوضي وتصاب الدولة بالشيخوخة .

بالنسبة للاجابة على السؤال الثالث ، تشير كتابات ابن خلدون الى أن العصبية يمكن أن تلعب دورا هاما آخر في الحياة السياسية للجماعة وذلك عن طريق قيامها بدور الوازع . ففى مناقشته للظروف المحيطة

---

(٢٨) المقدمة ، ص ٤٨٦ ، MR. I, p. 345

F. Gabrieli, "Il concetto della asabiyya ....", op. cit., p. 480;
E. Rosenthal, The Listener, op. cit., p. 652.

عبر ماكيافيللى بعد سنوات من موت ابن خلدون عن آراء مشابهة حول المرتزقة قارن قوله : « ان المرتزقة خطرون ولا فائدة منهم . واذا أعتمد حاكم على المرتزقة فى الدفاع عن دولته ، فانه لن يستطيع ابدا تحقيق الاستقرار والامن لانهم غير مخلصين ولا منظمين » .
N. Machiavelli, The Prince, The Penguin Classics, London 1961, Chapter XII.

بالعمران البشرى وكيف تتولد عنه المظالم والاعمـــال العداوئية ، ابرز ابن خلدون حاجة الناس الى قوة تزعهم عن بعضهم البعض اى تفصل بينهم وتسهل المعاملات التى لابد أن تحدث فيما بينهم . وقد ميز ابن خلدون بين أنواع متعددة من الوازع حسب مصدر تلك القوة ومجال عملها . فقد يكون الوازع نابعا من شعور دينى ، أو مفروضا من قبل سلطة ملكية ، او مراعاة للعصبية ، أو يمليه العـقل . فاذا كان الوازع ناجما عن الدين او العقل ، فانه ينبع من داخل الشخص الذى يمتنع طواعية عن فعل الشر . اما اذا كان الوازع ناتجا عن العصبية أو السلطة السياسية للملك ، فانـــه يقر من الخارج أى يخضـــع الشخص للقـــواعد الالزامية او للتقاليد التى تعمل بهذه الصـــفة (٢٩) .

اتبع ابن خلدون في معالجته لدور العصبية كوازع نفس اســـلوب التفرقة بين شظف العيش في ظل حياة البداوة وبين حياة الدعة والتحضر في ظل المدينة . ففى الجماعات البدائية ، تعمل المكانة السامية التى يحتلها زعماؤهم والاحترام الذى يحظون به كوازع ضد العناصر العدوانية والمنشقة على الجماعة . في هذه الحالة يكون الوازع متضمنا في العصبية نفســـها . ومع تغير أسلوب الحياة والتعقيدات المتزايدة في حياة المدينة ، يحتـــاج المجتمع الى أنواع أخرى من الوازع لمواجهة هذا التغير وهو ما يتضـــح في ممارسة الردع بالقوة من خلال السلطة الحكومية . نستخلص من ذلك ان الفساد والفوضي اللذين يهددان الاستقرار الســـــياسي للدولة في مراحلها الاخيرة ، يمكن ارجاعهما جزئيا الى ضعف الوازع الناتج عن القضـــاء على العصبيـــــة .

٢ ـ دور العصبية كقوة اجتماعية :

نستكمل تحليلنا للعصبية بمحاولة استكشاف دورها في العـلاقات الاجتماعية وذلك في اطار أبعاد ثلاثة نعتقد أنها الاكثر اهمية بالنســـــبة لموضوع دراستنا ونقصد بذلك دور العصبية كرباط اجتماعى ثم كقـــوة لها القدرة على التنسيق ، ثم دورها كمعيار لقياس مـــدى استقرار النظام الســـــياسي .

للحديث عن العصبية كرباط اجتماعى ، نذكر أولا بالتقدير الكبـــير

---

(٢٩) المقدمة ، ص ٥٢٠،٤٢١،٤٢٣،٢٧٤،٤٣٩،٥١٣،٩١٧ ،
MR. I, pp. 390, 261, 262, 91, 284, 380; 381; MR. II; p. 343.

الذى اولاه ابن خلدون لدور الدين في المجتمع أو في العمران البشرى كما كان يدعوه . ومع ذلك فقد احترز من استخدام اية عبارات قد تؤدى الى تعميم خادع في هذا الشأن ، ولهذا نجده يؤكد على أنه لا غنى عن العصبية كرباط اجتماعى . وقد ضرب ابن خلدون عدة أمثلة تاريخية ليدلل على انه حتى بالنسبة للحركات التى ترفع لواء الدعوة الدينية ، فانها لا يمكن ان تتجسد في مجال الواقع بدون العصبية ، وأن الممالك التى تقوم على اسس علمانية فقط يمكن ان تستمر بمساندة العصبية وحدها دون الدين . اى ان العصبية تسهم في زيادة اواصر التضامن بين الناس سواء أكانت تلك العصبية نابعة من روابط الدم او التحالف . معنى ذلك انها تعمل على جبهتين . فهى اولا تولد القوة والتضامن في جماعتها ذاتها كنتيجة للروابط السابق ذكرها . وهى ثانيا توحد بالقوة المجردة العصبيات الاخرى المتصارعة لتكون منها جميعا كتلة واحدة متماسكة وقوية .

«ثم ان البيت الواحد وان كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلابد من عصبية تكون اقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها ، وتصير كأنها عصبية واحدة كبيرة ، والا وقع الافتراق المفضي الى الاختلاف والتنازع » (٣٠)

وتستمر هذه المسيرة حتى تنجح اقوى عصبية في ادماج غالبية هذه القوى المتشرذمة في قوة واحدة . ويفترض ابن خلدون ان هذه القوة الجديدة ، ستقوم في الوقت المناسب بدور هام سواء في تدعيم نظام الحكم الذى لا يزال متماسكا ، أو في الاستيلاء على السلطة منه اذا ما وصل الى مرحلة الشيخوخة . ومع ذلك ففى كلتا الحالتين تلعب العصبية دورا بناء كرباط اجتماعى لانها تقضي على أسباب الشقاق وتحشد قواها الكامنة خلف قضية محددة .

من الوضح ان التنسيق بين هذه القوى المتباينة والاهداف المتعارضة

---

(٣٠) المقدمة ، ص ٤٣٩، ٤٤٠ ، MR. I, pp. 284, 285

حول العصبية والدين انظر : المقدمة ، ص ٤٦٨ ، ٥٤٠ ،
MR. I, pp. 322, 416
F. Gabrieli, "Il concetto della asabiyya ....", op. cit., pp. 493, 494.

لمزيد من التفاصيل حول دور العصبية كرباط اجتماعى انظر ، المقدمة ص ٤٢٤ ، ٤٨٠ ، ٥٠٨
MR. I, pp. 264, 265, 337, 374
G. Bouthoul, "L'esprit de corps selon Ibn Khaldoun", op. cit., p. 221; F. Gabrieli, op. cit., p. 476.

— وهو البعد الثاني في تحليلنا لدور العصبية من المنظور الاجتماعي — يتحقق بصورة أيسر واسهل بالقضاء على الخصال الفوضوية والفردية لمختلف الجماعات . وحيث ان العصبية تؤدى بطبيعتها الى تركيز السلطة في يد حاكم واحد ، فانه يستتبع ذلك بالضرورة ان وظيفتها التنسيقية تصبح أكثر ضرورة وحيوية . ويمكن اثبات صحة هذا الفرض بالاشارة الى الاوضاع التى تكتنف المراحل المتأخرة التي يمر بها نظام الحكم . فعندما تتعرض قوى العصبية للقمع ، ويستعيض عنها الحاكم بالموالى والمرتزقة ، تختفى من المسرح السياسى اية قوة اخرى فعالة تستطيع ان تقوم بذلك الدور التنسيقى ، وتعود المنافسات والصراعات المدمرة الى الظهور مرة اخرى .

« وذلك حينئذ مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها ، لفساد العصبية التى كان بناء الغلب عليها ، ومرض قلوب أهل الدولة حينئذ من الامتهان وعداوة السلطان ، فيضطغنون عليه ، ويتربصون به الدوائر ، ويعود وبال ذلك على الدولة ولا يطمع في برئها من هذا الداء ، لان مامضي يتأكد في الاعقاب الى ان يذهب رسمها » (٣١) .

حول البعد الثالث لدور العصبية في الاطار الاجتماعى ، نلاحظ انه بعد ان وصلت الاوضاع الى ما وصلت اليه اعلاه ، يكتشف الملك ان قمعه لافراد عصبيته لم يوفر له الاستقرار الذى كان ينشده . ليس هذا فقط ، وانما يترقب هؤلاء ايه فرصة للانقاض على حكمه للاسباب المشار اليها في الفقرة السابقة ، ويناصرون منافسا آخر له من فرعهم القبلى للاستيلاء على السلطة .

يزداد عدم الاستقرار السياسي في الدولة ويتفاقم التدهور الذى يلم بها نتيجة لعوامل البذخ والاسراف والسفه في الانفاق وما يترتب عليها من ازمات مالية وسياسية . كذلك يدب الشقاق بين قوى المرتزقة المتصارعة ، وتنفرد اعمال التمرد ضد الحاكم الذى يكون بذلك قد دمر الاسس الراسخة التى ارساها أسلافه . ويعتبر ابن خلدون ان هذا الوضع مزمن لان المرتزقة الذين يستعين بهم الحاكم لا يمكن ان يكونوا مخلصين، ولا يستطيعون بصفة عامة ان يصلحوا حال الدولة أو ان يجددوا شبابها. وانطلاقا من تشبيهه للعصبية بانها الاصل او الجذر ، يقرر انه اذا ذهب الاصل ، تختفى الفروع تماما ولا تعود الجماعة الحاكمة قادرة على الاحتفاظ

---

(٣١) المقدمة ، ص ٥٠٧ ،
F. Gabrieli, op. cit., p. 484 MR. I, p. 373

بقوتها السابقة . ان العصبية التى اتاحت من قبل جبهة قوية موحدة وقوية وقوة متجانسة لم تعد قائمة ، مما يفضي بالتبيعة الى عدم الاستقرار وانهيار النظام السياسي .

« فاذا ذهب الجيل الاول والثانى وأخذت الدولة في الهرم لم يستقل أولئك الصنائع والموالى بأنفسهم فى تأسيس الدولة وتمهيد ملكها ، لانهم ليس لديهم من الامر شيء ، وانما كانوا عيالا على اهلها ومعونة لها ، فاذا ذهب الاصل لم يستقل الفرع بالرسوخ فيذهب ويتلاشي ، ولاتبقى الدولة على حالها من القوة . » طور الاسراف والتبذير . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسة واصطناع أخدان السوء وخضراء الدمن ... فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون ، وهادما لما كانوا يبنون . وفي هذا

الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ،ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه ... الى ان تنقرض . »(٣٢)

نستخلص من هذا اذن ان ابن خلدون اتخذ من العصبية معيارا للحكم على مدى استقرار النظام السياسي . ففى البداية يكون النظام ثابتا مستقرا وفي أوج قوته بفضل العصبية الموحدة التى اوصلته الى دست الحكم . وعلى العكس من ذلك ، يترافق عدم الاستقرار السياسي للنظام مع الاضمحلال الذى يصيب العصبية والناجم عن القمع الذى تتعرض له ، والفساد الذى تلحقه بها الرفاهية الزائدة وخروج الترف عن الحد .

ختاما لنقاشنا حول هذ الموضوع ، يمكن ايجاز ما سبق بالقول أن هناك عاملين يؤديان الى تدمير العصبية هما : رغبة الحاكم في الاستئثار بالسلطة ، والاسراف في الحياة الناعمة المرفهة بعد الانتقال الى الملك والركون الى الراحة والدعة . يعنى هذا ان كلامن اسلوبالحياة الاولى البسيطة للجماعة ، وكذلك الهدف المشترك الذى التف حوله افراد العصبية ، قد طرأ عليهما تغير أساسي بالمقارنة بالوضع الجديد الذى يتسم بتضارب المصالح والاهداف بعد الانتقال الى حياة الحضارة في ظل الملك سواء في بدايته حيث يدفعالحاكم

---

(٣٢) المقدمة ، ص ٤٩٢و٤٩٥، ٤٩٦، ٤٣٦، ٦٨٩، ٦٤٩ ،
MR. I, pp. 352, 355, 28; MR. II, pp. 114, 120;
F. Gabrieli op. cit., p. 486.

أفراد عصبيته بعيداً عن السلطة ، أو في نهاية الملك حينما يخرج الترف عن الحد كما اسلفنا .

أى انه بينما تتميز مرحلة البداوة بوحدة البنيان والتنسيق في العمل ، فان مرحلة الحضارة تجسد التفكك والتضارب . في المرحلة الاولى تحتل العصبية مكانة سامية ، في حين يفرض عليها التحلل في المرحلة الثانية . وحيث أن هدف العصبية هو الانتقال الى نظام الملك ، فان هذا يعنى انها تجلب الدمار لنفسها .

من ثم ، فان الابعاد الثلاثة لدور العصبية كقوة اجتماعية ـ للربط بين أفراد الجماعة والتنسيق بين فصائلها وقياس مدى استقرار النظام السياسي ـ تعتبر كلها سمات مميزة لمرحلة معينة من تطور حياة الجماعة ، الامر الذى يبرهن على صحة أحد الفروض المحورية التى توصلنا اليها في تحليل منهج ابن خلدون وهو أتجاهه الى أعطاء الاولوية لاسلوب المعيشة كعامل هام في خلق الظروف البيئية التى تحدد أشكال وادوار العصبية .

٣ـ دور العصبية كقيمة اخلاقية :

واخيرا ، نحلل دور العصبية كقيمة اخلاقية ، ونشرح الاسهام الكبير لابن خلدون من خلال التعديل الذى أدخله على المفهوم التقليدى للعصبية الذى كان سائدا قبل ظهور الاسلام ، والتفاعل الذى برهن على وجوده بين العصبية والقيم . فقد ميز بين استخدام المصطلح قبل وبعد ظهور الاسلام معيدا الى الاذهان الموقف الاسلامى الذى ينظر الى العصبية الجاهلية كشعور مقيت وسلوك مدان ومعيب يرجع في أصله الى مشاعر الكبرياء والغرور والتطلع الى الانتماء لنسب رفيع أو قبيلة قوية .

لهذا استهجن الاسلام هذه المشاعر الفجة والشرور التى نجمت عنها وحاربها باعتبارها وثنية في الروح والعمل . يقول الرسول محمد (ص) في رفض العصبية : « ان الله اذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء ، انتم بنو آدم وآدم من تراب » . ويقول الله تعالى : « ان أكرمكم عند الله اتقاكم » . (٣٣)

---

(٣٣) سورة الحجرات (١٣)
المقدمة ، ص ٥٣٨ ، MR. I, pp. 414, 415
F. Gabrieli, op. cit., p. 498.

في اطار هذه الخلفية التاريخية والدينية ، حاول ابن خلدون أن يجد طريقه . وعلى الرغم من التزامه بموقف الاسلام في ادانة المظاهر الجاهلية للعصبية ، فانه ميز بين نشاطاتها غير الدينية والمدمرة من الناحية الاجتماعية، وبين قواها الكامنة بعد الاسلام ، والتى كان يعتبر وجودها أمرا جوهـريا سواء لتطبيق احكام الدين او تلبية الاحتياجات الدنيوية . لهذا فان ممارسة العصبية بهذا المفهوم لا تتعرض لـلوم ،وانما هى على النقيض من ذلـك ممارسة محمودة . بالمثل ان مشاعر التضامن التى تتولد لدى الانسـان تجاه عصبيته وكذلك الشعور بالغضب لها هى صواب اذا كان التعبير عن تلك المشاعر يستهدف تأييد غرض دينى أو اسباب دنيوية مشروعة ، وليس كما كان يحدث في الجاهلية من مناصرة القبيلة سواء كانت على حق او على باطل . ويبدو أن المعيار الذى كان ابن خلدون يحكم به على العصبية هـو الهدف من العمل ، بمعنى ان ممارسة السلطة والتعبير عن مشاعر التضامن يجب الحكم عليهما حسب اهدافهما . فاذا تحققا بما يتفق مع هدف دينى او دنيوى مشروع ، فان العصبية وما ينجم عنها من افعـال تحوز الرضا ولا تتناقض مع الدين ، والعكس بالعكس .

« وكذا العصبية حيث ذمها الشارع ، وقال : لن تنفعكم ارحامكم ولا اولادكم ، فانما مراده حيث تكون العصبية على الباطل واحواله كما كانت في الجاهلية ، وأن يكون لاحد فخر بها أو حق على احد ، لان ذلك مجان من افعال العقـلاء وغير نافع في الآخرة التى هى دار القرار . فأما اذا كانت العصبية في الحق واقامة أمر الله فأمر مطلوب ، ولـو بطلت لبطلت الشرائع اذ لا يتم قوامها الا بالعصبية . » (٣٤) .

بهذه الطريقة كان ابن خلدون قادرا على استخدام فكرة العصبية . ومن الواضح أن القيم والنشاطات التى تعبر عنها في هذه الحالة تختلف تماما من حيث النوع والهدف عن تلك التى كان يعكسها المفهوم القديم . واستنادا الى هذه العوامل مجتمعة يمكن اعتبار فكرته عن العصبية مفهوما بناء واخلاقيا.

نشير فيما يلى الى السمات الاخلاقية لمفهومه للعصبية التى وردت عدة مرات في المقدمة نختار منها مثالين للمناقشة هنا . فقد استعرض ابن خلدون الشروط الواجب توافرها للرئاسة على الجماعة اذ يقول :

---

(٣٤) المقدمة ، ص ٥٣٩، ٥٤٠ MR. I, pp. 416, LXXVIII, LXXIX

« فاذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات ، والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف ، ... والوفاء بالعهد ، وبذل الاموال في صون الاعراض وتعظيم الشريعة ، واجلال العلماء لها ... علمنا ان هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم ، واستحقوا بها ان يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم ، أو على العموم. »(٣٥)

تلك هي في رايه خصائص الزعامة التى تؤهل الجماعة للسلطة . اما المثال الثانى فنجده ، في تعليق ابن خلدون على موقف زعيمها في جيلها الرابع الذى ينتقده لتحلله من الخصال الحسنة التى كانت كفيلة بالمحافظة على مجد جماعته وذهابه الى حد ازدراء تلك الخصال .وهو اذ ينخدع بالاحترام الكبير الذى يلاقيه ، يتوهم ان ذلك حق متوارث له بحكم سلالته النبيلة ، وليس ناتجا عن نضال الجماعة وخصالها الحميدة . لاغرو اذن ان ملوك وقادة العصبية الذين يتجاهلون هذه الخصال مقضي عليهم بالفشل وضياع سلطتهم ومجدهم .

نستخلص من مفهوم ابن خلدون للعصبية وتفسيره لها ، انها لايمكن ان تنفصل عن القيم الاخلاقية التى تعترف بها الجماعة . هذه القيم وحقيقة القبول أو الاعتراف بها يمكن اعتبارها مجتمعة كمنهل وكصمام امن في نفس الوقت . فهى منهل يستمد منها الناس الالهام ،وصمام امن يؤدى تجاهلها الى الخروج على رئاسة الجماعة وانهيار حكمها . يتبلور هذا الاعتراف العام بالقيم في شعور مشترك قادر على تعبئة العصبية وتحريكها في الصراع ضد الجماعات الاخرى التى تفتقر الى مثل هذه الخصال الحميدة .

وعلى الرغم من أن الدولة يمكن اقامتها - كما لاحظ ابن خلدون من قبل - على أسس دنيوية محضة وبمساعدة العصبية وحدها ، فانه ليست هناك دولة تستطيع المحافظة على بقائها اذا فقدت الفضائل السياسية ، وهجرت القيم الاخلاقية . وبغض النظر عن هذا التأكيد ، فان مناقشته يمكن اعتبارها مكملة لرايه السابق الذى ذهب فيه الى القول بأنه وان كان من الممكن اقامة الحكم على اساس العصبية وحدها وبدون مساندة الدين ، فليست أية عصبية قادرة على توفير الاساس اللازم لهذا الحكم ، وانما هى قوة ذات طبيعة خاصة لها متطلبات وخصائص محددة تكفل حسن ادائها لمهامها وتضمن نجاحها .

---

(٣٥) المقدمة ، ص ٤٤٥،٤٤٦ ، MR. I, pp. 292, 293

الباب الثاني

النظرية السياسية لابن خلدون (الأهداف)

الفصل الرابع : التفسير العقلاني لتطورات الخلافة الاسلامية

الفصل الخامس : مفهوم الملك

الفصل السادس : بعض الفروض العامة

الفصل الرابع

التفسير العقلانى لتطورات الخلافة الإسلامية

المبحث الأول

مقدمة

سنبحث في هذا الفصل مدى اسهام ابن خلدون في التراث العلمى لمذهب أهل السنة والجماعة وخاصة فيما يتعلق بالخلافة وتطوراتها السياسية . يسبق ذلك مقدمة نستعرض فيها باقتضاب بعض عناصر الفكر السياسى الاسلامى ، والخلفية التاريخية للخلافة ، والاختلافات الرئيسية بينه وبين من سبقه من مفكرى الاسلام . ولتجنب تكرار بعض الآراء العلمية الراسخة ازاء هذه الموضوعات ، سوف نقصر كلامنا على بعض النقاط الجوهرية مع الاستشهاد بنماذج من تلك الآراء .

بادىء ذى بدء ، هناك ملاحظتان عامتان نعتبرهما في غاية الاهمية لازالة اى لبس محتمل وهما :

أولا : ان مضمون الجانب الرئيسي من نظريته الذى اشتمل على تفسيره العقلانى لتطورات الخلافة ، وكذلك الجوانب الاخرى لنظريته السياسية ، يمكن ادراكها كلها بطريقة افضل اذا تناولنا كتاباته في « المقدمة » ككل لا يتجزأ دون أن نسمح بأى فصل تعسفى بين آرائه النظرية حول علاقة اسلوب المعيشة بالعصبية في الفصل الثانى من مؤلفه من ناحية ، وبين تطبيقه الصريح (وأحيانا المستتر) لهذه الآراء على السياسات الاسلامية في بقية « المقدمة » من ناحية اخرى .

ثانيا : رغم احتواء المقدمة على بعض التناقضات القليلة التى وقع فيها ابن خلدون ــ والتى سنشير الى بعضها وخاصة في علاقتها بمضمون

هذا الفصل — فاننا نعتقد ان الحكم عليها يجب أن يكون في ضوء النظرة العلمية الرحبة التي كان ابن خلدون نفسه من روادها . وسنوضح فيما يلي كيف أن هذه النقائص الثانوية لم تنل من امكانية الفهم الصحيح المتوازن لنظريته السياسية .

١ — بعض عناصر الفكر السياسي الاسلامي :

من الناحية النظرية ، يفترض ان تقوم الدولة الاسلامية الحقة على الاسس والمبادىء التي جاءت بها المصادر الاولية للعقيدة وهما القرآن الكريم والسنة النبوية . لقد نمت هذه الاسس والمباديء لتصبح نسقا كاملا من القواعد الشرعية التي تبلورت عبر القرون الثلاثة التي اعقبت انشاء الرسول (ص) لاول دولة اسلامية عام ٦٢٢ . اى ان هذه العقيدة التي تطورت منهجيا في المراحل المتأخرة من حكم بني أمية في نهاية القرن الاول الاسلامي انما تستمد أصولها من التعاليم المبكرة للدين الجديد كما نادى بها الرسول (ص) ثم شرحها وفسرها سواء بأحاديثه او بسلوكه ، تلك التعاليم والممارسات التي اعتبرها الصحابة من بعده قواعد سلوكية تهتدى بها الأمة الاسلامية . (١)

يقول هاميلتون جب — وهو من المستشرقين القلائل الذين يمكن الاخذ ببعض كتاباتهم المنهجية حول الموضوع — « لم يكن الفقة عند العلماء المسلمين دراسة مستقلة وانما كان الوجه العملي والاجتماعي للعقيدة الدينية التي جاء بها محمد (ص) . فبالنسبة للمسلمين الاوائل لم يكن هناك تمييز بين القواعد المنظمة للمعاملات وبين ما يدخل منها في صميم الدين والعبادات اذ وجدت متداخلة في القرآن ، وكذلك كان الحال في السنة المحمدية . . وقد اقتضي الامر مرور حوالي قرن من الزمان حتى بدأ العلماء يتخصصون في هذا الجانب أو ذاك (٢) . وابان العصر الاموى (٦٦١ — ٧٥٠) « كانت الخلافات بين القبائل العربية تحل اما بواسطة رؤساء القبائل او الخليفة او ممثليه وفق احكامهم الخاصة وان كانوا جميعا متأثرين بدرجة أو باخرى بالتشريع القرآني» وفي خلال المرحلة الاولى من العصر العباسي « قام رجال الفقه والدين الذين عاشوا في القرن الثاني الهجرى بوضع اطار للقانون يعتبر من حيث الكمال

---

(١) ابو الاعلى المودودى ، الحكومة الاسلامية ، طبعة المختار الاسلامى ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٢) H.A.R. Gibb, Muhammedanism, second ed., Oxford 1953, pp. 89, 90; cf. Jose PF Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, pp. 3, 4, 199, 209; also D.B. MacDonald Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, Lahore 1960 (first publ. 1903), p. 67.

المنطقى واحدا من المع تجارب الفكر الانسانى » (٣) . وحين اكتمل بناء هذا الاطار في القرن الثالث ، حيث تغلب النسق التقليدى على الهرطقة والبدع التى اقحمت على العقيدة الاجتماعية والدينية، فقد اشتمل ليس فقط على الشريعة وانما ايضا على الشعائر والتعاليم التى تعتبر سمة للمجتمع الاسلامى تميزه عن غيره من البنى الدينية والاجتماعية » . الا انه « لكون المبادىء التى قام عليها هذا الاطار المنطقى ثابتة لا يلحقها التغيير فقد اصبح النسق نفسه عند صياغته مستقرا هو الآخر وكأنه مستلهم من وحى الهى مثله في ذلك مثل المصادر المستمد منها . ومنذ ذلك التاريخ وحتى الآن بقيت الشريعة او « الشرع » ثابتة لا تتغير في جوهرها » (٤) .

ان هذا الطريق الذى سلكته الشريعة في تطورها خلال القرون الثلاثة الاولى من حياة الكيان السياسي الاسلامى يجب ان تظل ماثلة في الاذهان اينما جاء ذكر كلمة شريعة في هذا الكتاب وبخاصة في العرض المقتضب التالى لعناصرها .

فالقرآن عند المسلمين هو كلام الله المنزل على رسوله الذى اوحى به مباشرة الى محمد (ص) الذى قام بدوره بابلاغه للناس . وبه فقط وليس بملكات العقل البشرى يدرك المسلمون ماهية الخير والشر كما انه معيار اخير تقاس به مسائل الايمان والسلوك . وفي القرآن توجد المبادىء العامة التى تحكم وتنظم العبادات وكذلك الشئون التشريعية والسياسية والاجتماعية . وحين كان الخلاف يثور سواء حول التفاصيل الدقيقة او المشاكل الكبيرة وبخاصة حين كان كثير من صحابة الرسول لا يزالون على قيد الحياة وكان المجتمع يحكمه خلفاء مختارون من بين هؤلاء الصحابة في المدينة ،وايضا بعد ذلك حين تطورت الشريعة واصبح علماؤها يشكلون ما يشبه المؤسسة الدينية « مارس القرآن نفوذا وفر الاستقرار والاعتدال » وازاء حجيته لم يكن من الممكن اعتبار أى راى خاص ذو صلاحية مطلقة ، اذ من الواضح ان الجميع كانوا خاضعين لقوة عليا (٥) .

يقول ابو الاعلى المودودى في ذلك (٦) ان القرآن صريح في التأكيد على حتمية تسليم الانسان بقانون الله الشرعى الذى بعثه على يد الانبياء ،

---

(٣) Gibb, Muhammedanism, op. cit., p. 90.

(٤) Ibid., p. 94.

(٥) Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam", in : Studies ...., op. cit., pp. 199, 198.

(٦) أبو الاعلى المودودى ، الحكومة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ١١٦ .

وان قبول هذا القانون الشرعي والتخلي ازاءه عن الحرية الشخصية هـو الذى يسمى تسليما او اسلاما . كما اوضح ان القرآن قد رفض في عبارات واضحة حق الانسان في ان يفصل برأيه في الامور التى أصدر الله ورسوله حكما فيها : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضي الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » (٧) .

وطبقا لما جاء في القرآن الكريم فقد أعطى الرسول الحكمة التى تمكنه من تفسير مبادىء القرآن بحيث يمكن تطبيقها على المشاكل العملية الخاصة بالسلوك الفردى والجماعى . « نتيجة لذلك ، فان افعاله واقواله التى ينقلها رواة موثوق بهم تشكل نوعا من التعليق والشرح الاضـافى للقرآن » . وهما تعليق وشرح يؤمن بهما المسلمون على اسـاس انهما من وحى الله . لذلك فهما « يطرحان حلولا للمشاكل المتعلقة بالخير والشر لها نفس حجية **الحلول الواردة بالقرآن » (٨) .**

من ثم يكون القرآن الكريم والسنة النبوية هما « المصدرين الاولين » اللذين تستمد منهما الشريعة جذورها . وبقدر ما تكون الاوامـر والنواهى التى وردت بهما واضحة ، وبقدر ما يتم التحقق من صحة الاحاديث النبوية ، فان استخدام العقل يكون قاصرا على الموضوعات التى لم تتناولها الشريعـة بنصوص صريحة وذلك من خلال المقارنة عن طريق القياس . وعليـه فان اسلوب التفسير الذى تطور بهذا الشكل « كان اكثر مرونة من الناحيـة العملية مما يبدو عليه من الناحية النظرية » (٩) .

ويرتبط الاخذ بمبدأ « الاجماع » بظهور جماعة العلماء الذين اخـذوا على عاتقهم مهمة بحث ومنهجة احكام الشريعة والدعوة اليها . « وبعـد ان ترسخت سلطتهم واصبحوا اكثر اهتماما بالرأى العام للامـة صار من المعترف به بصفة عامة انهم يمثلونها في كافة الشئون الدينية والفقهيـة وخاصة في مواجهة سلطة الدولة .. وهكذا اصبح مبدأ الاجماع سلاحا في يد علماء الفقة يستخدمونه في سد الثغرات الباقية في منهجهم » (١٠) .

على الرغم من ان الاجماع اعتبر رسميا اعتبارا من القرن الثالث الاصل الرابع للشريعة بعد القرآن والسنة النبوية والقياس، فانه من الناحية المنطقية كان يمثل في الوقت نفسه المبدأ الاخير من حيث الترتيب . وترجع اهميته

---

(٧) سورة الاحزاب (٣٦) .

(٨) Gibb, Muhammedanism, op. cit., p. 92.

(٩) Ibid., p. 94.

(١٠) Ibid., pp. 95, 96.

الى انه يقوم على مبدأ العصمة من الخطأ استنادا الى قول الرسول (ص) : « لــن تجمع امتى على ضلاله » .

وقد عبر سانتيلانا عن اعتقاده بايجابية هذا المبدأ بقوله « حين يجمع المجتمع الاسلامي على ممارسة دينية معينة او قاعدة ايمانية ، فانها تتم بطريقة ما بتوجيه وايحاء من الله وبمعصم من الخطأ بما يــؤدى حتما الى الوصول الى الحقيقة وذلك بفضل من الله حبــاه لامة المؤمنين » . وفي ذلك يقول جب « أن الملكات الروحية المميزة التى اتصف بها الرسول ... لم تورث (طبقا للمذهب السنى) الى من جاء بعده من الخلفاء الذين تولوا السلطة الزمنية للامة ، انما ورثت الى الامة الاسلامية ككل» (١١) » . ويبدوا أن هذا المفهوم العام للاجماع قد توصل اليه الامام الشافعى الذى كان اول من وضع منهاجا للشرع الاسلامى والذى تمكن بعظمة نفوذه من اسقاط المفهوم المبكر للاجماع باعتباره اتفاق جماعة العلماء في منطقة معينة ــ وبالاخص المدينة ــ على نقطة معينة من نقاط الشرع . الا ان ذلك لا يجب ان يحجب حقيقة ان الشافعى نفسه ــ شأنه فيذلك شأن من جاء بعده من العلماء ــ اعتبر ان الاجماع ليس الاتفاق العام لجماهير الشعب (العوام) وانما اتفاق صفوة علمــاء الشرع المؤهلين في جيل معين . هكذا افتتح الشافعى المرحلة التقليدية من مراحل تطور الشريعة ، وبعدها اتفق بصفة عامة على انه بعد التوصل الى اجماع على كافة الموضوعات الرئيسية ، فانه تحظر بعد ذلك اية محاولة لاعــادة تفسير المصادر الاولية . لقد اغلق « باب الاجتهاد » كما يسميه الفقهاء ولم يعد مسموحا بذل اى جهد مستقل للبحث او اعادة التفسير وانمــا سمح فقط بالتقليد المرتبط بنسق الشريعة والتعبير عنه في مختلف المدارس التى لم يكن يفصل بينها الا فروق طفيفة .

ويعود الاجماع بمعناه المحدود الى المدارس الاولى في المدينة المنــورة والعراق . اما بالنسبة للمفهوم الاوسع فان القوة الملزمة للاجماع الذى تستقر عليه الجماعة ، والذى كان عمليا اجماع العلماء ، فان تاريخه يرجع في رأى

---

(١١) Ibid., pp. 96, 97; "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate"; "al-Mawardi's Theory of the Caliphate", in : Studies ...., op. cit., pp. 141, 155.

ثم أنظر الفرق بين هذه الفكرة المبكرة وبين مفهوم الامام الشافعى للاجماع فى :
Fazlur Rahman, «Concepts Sunna, Ijtihad and Ijma in the Early Period", in : Islamic Studies, op. cit., pp. 16, 19;

قارن أيضا آراء ابن تيمية والمودودى فى : الحكومة الاسلامية ، مرجع ســابق ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ ،

جب الى القرن الثاني . والمعتقد انه حتى قبل ذلك كان الاجماع ـ الذى اخذ شكلا غير واضح في تلك الفترة ـ مطبقا كمبدأ يساعد على التماسك الدينى والسياسي . ومن المؤكد ان قيام الخلافة ارتكز تماما على الاجماع اذ ان الرسول (ص) لم يعط أية توجيهات فيما يتعلق بمن يخلفه في زعامة الامة كما ان القرآن الكريم خلا من اية اشارة الى هذه المسألة التى برزت فجاة عند وفاة الرسول .

لم يكن هناك مكان لقوة تشريعية اخرى بعد القرآن الكريم والسنة النبوية. فالخليفة كسلطة سياسية خلفت الرسول (ص) في القيادة الزمنية للمجتمع والدولة كان بالدرجة الاولى زعيما مهمتهارشادالامةوادارةشئونهابما يضمن تنفيذ ارادة الله على الوجه الاكمل بصفته الحاكم الاعلى الحقيقى لهذه الامة . وكان عليه أن يحمى الامة ويرعى مصالحها وان يحكم بما يؤمن خير المسلمين في الدنيا والآخرة . اما التشريع فلم يشكل جانبا من المهام الملقاة على عاتقه وذلك وفقا لما تقضي به العقيدة . ومن المؤكد ان الخلفاء سرعان ما تعين عليهم الجمع بين مختلف أنواع الشئون الادارية التى ترقى الى مرتبة التشريع . والمثال على ذلك الشئون المالية للاراضى التى فتحها المسلمون والعلاقات التى كان لابد أن تنشأ فيما بين العرب والاجانب والمسلمين وغير المسلمين . ومع ذلك فانه ليس للخليفة من الناحية النظرية اية وظيفة تشريعية ، وانما له الاشراف على السلطات التنفيذية والقضائية. ومع مرور الوقت تحددت مهمته على اساس انه يمثل هذه الشريعة .

غير ان هناكمبدأ هاما يحتاج الى التنويه في هذه المقدمة النظرية الا وهو الشورى . فقد سبق ان اشرنا في المقدمة العامة الى ان مفهوم ابن خلدون للعصبية يتعارض ومبدأ الشورى ، وان تفسيره العقلانى للفتنة ودورات انتقال السلطة السياسية ادى به الى تقديم تفسير جديد لهذا المبدأ . ونريد أن نؤكد منذ الآن أن اهتمامنا لا ينصب بالدرجة الاولى على دراسة الشورى كطريقة اقرها الحكام لاستشارة معاونيهم ، وانما الذى يعنينا أكثر ويرتبط مباشرة بما سنناقشه فيما بعد هو الاشارة الى اسلوب التطبيق المبكرللشورى كأداة لاختيار الخلفاء الذين حكموا خلال الفترة التى سبقت الفتنة الكبرى. ويرجع السبب في قصر مناقشتنا على هذهالفترة التاريخية الفريدة الى ان الشورى ـ بمعناها الثانى السابق ذكره ـ اختفت من الوجود بعد وقوع الفتنة الكبرى وظلت مجرد اجراء شكلى يطبقه حكام وراثيون من اجل استشارة المحيطين بهم .

ان الشورى بمفهومها الاسلامى (١٢) قد نص عليها القرآن الكريم ، وفصلها بعد ذلك الرسول (ص) وبعض صحابته . وهناك آيتان في القرآن تحدثتا عن الشورى في عبارات عامة دون تفصيل ودون شرح لنظام الخلافة. ففى احداهما طالب الله رسوله ليس فقط بأن يعفو عن مستشاريه الذين ادت نصيحتهم الخاطئة الى هزيمة المسلمين في موقعة أحد . وانما سأله أيضا ان يطلب لهم المغفرة وأن يستمر في مشاورتهم . يقول الله تعالى : « فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر » . (١٣)

وفي الآية الاخرى يثنى الله على المؤمنين الذين يلبون نداء الله ويؤدون الصلاة ويجعلون الامر شورى بينهم . يقول الله تعالى : « والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » (١٤) . كذلك طبق الرسول خلال حياته مبدأ الشورى .

فقد كان يستشير صحابته بصفة خاصة وزعماء المسلمين بصفة عامة في كيفية ادارة الشئون السياسية والعسكرية .

ولعل الأمر الذى يحتاج الى بحث الآن هو الطريقة التى طبق بها المبدأ بعد أن توفى الرسول دون ان يقترح نظامه للخلافة اذ ظهرت آنذاك آراء متباينة حول من يشغل منصب خليفة رسول الله . وكانت بعض تلك الاراء تؤيد موقف المهاجرين ، بينما أيد بعضها الاخر موقف الانصار وهو ما سنتناوله بشيء من التفصيل في البند الثانى من هذا المبحث .

وقد تمخضت المشاورات المتبادلة بين زعماء الطائفتين حول مدى احقية كل منهما عن اختيار أبى بكر — اكثر الصحابة قربا من الرسول — لشغل هذا المنصب . واستتبع هذا الاختيار الخاص أو « البيعة الخاصة » اختيار عام أو « بيعة عامة » أقر أفراد الامة فيها اختياره وتعهدوا له بالولاء

---

(١٢) يعتقد بعض الكتاب ان للشورى جذور عميقة فى المفاهيم والعادات القديمة التى كانت سائدة فى شبه الجزيرة العربية . أنظر من بين هؤلاء :
Louis Gardet La Cité Musulmane, Paris 1954, pp. 170, 173; Thomas W. Arnold, The Caliphate, Oxford 1924, P. 20.

(١٣) سورة آل عمران (١٥٩) .

(١٤) سورة الشورى (٣٨) .

والطاعـــة (١٥) .

تعنى كلمة بيعة باللغة العربية « الفعل الذى من خلاله يقوم عـــدد معين من الاشخاص بشكل فردى أو جماعى بالاعتراف بســـلطة شخص آخر ... وهى تهدف أساسا الى انتخاب شخص ما لشغل منصب قيادي وبالاخص انتخاب خليفة حين يستلزم الامـــر تقديم تعهد بالطاعـــة والامتثال » (١٦) . لكن الشورى لم تطبق بالنسبة لثانى الخلفاء الراشدين عمر بن الخطاب الذى عين مباشرة بواسطة الخليفة السابق له أبو بكـــر الصديق . الا أنه عرف عن عمر انه كان في مقدمة الخلفاء الذين اتبعوا مبدأ الشـــورى من أجل سلامة التوصل الى احكامهم وتفسيراتهم . بل قيل أيضا ان عمر قد أكد دور الشورى في تنصيب الخلفاء حين أعلن عـــدم صلاحية اختيار اى شـخص كخليفة اذا تم ذلك دون مشـــاورة امـة المسلمين (١٧) . وقد أوضح المؤرخون أن مبدأ الشورى طبـق في اختيار الخليفتين الثالث والرابع عثمان وعلى . واوردوا روايات مفصلة حـــول الطريقة التى قام بها الخليفة الثانى عمر باختيار ستة من الصـحابة الذين اطلق عليهم « أهل الشورى » لكى يختاروا من بينهم خليفة له . وقد وافقت الامة على اختيارهم لعثمان بن عفان كثالث الخلفاء وامنت على هذا الاختيار باجراء بيعة عامة . وفي أعقاب اغتيال عثمان أجريت مشاورات أخرى بين من بقى من الصحابة في المدينة فوقع اختـــيارهم على على بن ابى طالب ليشغل منصب الخلافة . وعلى الرغم من عدم اعتـراف جماعة الامويين وعدد قليل من الشخصيات الاخرى به الا أن المسلمين اختاروه ليـــكون الخليفة الرابع بعد عثمان (١٨) . بيد أن علينا أن نلاحظ حقيقة هامة وهى

---

(١٥) ابن جرير الطبرى ، تاريـخ الامم والملوك ، طبعة المكتبة التجـارية ، القـاهرة ١٩٣٩ ، المجلد الثانى ، ص ٤٥٠ ، ٤٥٨ وما بعدها ، كذلك : السيوطى ، تاريخ الخلفاء، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٦٨ ، ٦٩ ، كذلك :

Emile Tyan Institutions Du Droit Public Musulman, Tome Premier Le Califat, Paris 1954, p. 160; L. Gardet, La Cité Musulmane, op. cit., p. 166; Gibb in : Encyclopedia Britannica Vol. 4, p. 643. The Encyclopedia of Islam, op. cit., p. 1113.

(١٦)

(١٧) أبو محمد بن هشام ، سيرة النبى ، طبعة حجازى ، القاهرة ، المجلد الرابع ، ص ٣٣٨ .

(١٨) الطبرى ، تاريخ الامم والملوك ، مرجع سابق ، المجلد الثالث ، ص ٢٩٣ وما بعدها، ص ٤٥٥ وما بعدها ، السيوطى ، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق ، ١٥٣، ١٥٤، ١٧٤ ، ويذكر أبو الحسن الماوردى فى أحكامه ، أن عليا (رض) رفض عرضا من العباس عم الرسول (ص) ليبايعه بشـــكل فردى لانه كان يعتبر أن مبدأ الشورى هو من الانجازات الكبـــرى التى جاء بها الاسلام وبالتالى فانه لا يستطيع انتهاكه . أنظر الاحكام السلطانية ، مرجـع سابق ، ص ٤٥٧، ٥ .

ان أسلوب البيعة السابق ذكره اختلف عن الاسلوب الذى اتبع بعد الفتنة الكبرى والذى قال عنه ابن خلدون ـ ضمن من قال ـ أنه فرض قسرا . « لقد كانت البدعة التى ادخلها الامويون على هذا الاسلوب هى تجديد البيعة حيث كان الخليفة أو السلطان يلجأ خلال فترة حكمه الى بيعة جديدة لصالحه أو لصالح وريثه الشرعى .. وكان الحاكم يلجأ الى ذلك للتأكد من ولاء الرعايا له » (١٩) .

في معرض تعليقهم على نظام الخلافة قبل الفتنة الكبرى والتطورات السياسية السابق ذكرها ، ذكر بعض العلماء المعاصرين أن مبدأ الوراثة لم يكن له اى دور في نقل السلطة رغم أن الخلفاء الراشدين كان لهم ورثة من الذكور . يقول البروفيسور ارنولد على سبيل المثال « لقد كان هناك بالتأكيد شكل من أشكال الانتخاب بالنسبة للخلفاء الاربع الاول أبو بكر وعمر وعثمان وعلى حيث لا يمكن العثور في أية حالة من حالات التنصيب تلك على ما يشبه الخلافة الوراثية ، ولا كان اختيار اى خليفة منهم متأثرا باعتبارات القرابة » (٢٠) .

ان ما يمكن استخلاصه من دراسات هؤلاء العلماء هو أن ثلاثة من الخلفاء الاربع الاول الذين يلقبون بالخلفاء الراشدين لم يبلغوا ارفع منصب في الدولة الاسلامية عن طريق التعيين وانما بالاختيار بعد تطبيق مبدأ الشورى بشكل أو بآخر وأن اختيارهم لم يكن بسبب القرابة أو الخلافة الوراثية .

من النقاط التى سنفيض في مناقشتها في المباحث التالية هى وجود مستويين من التناقض القائم بين الشورى والعصبية . يتجلى المستوى الاول في أنه اذا كانت العصبية تؤدى بسبب طبيعتها البحتة ـ كما أكد ابن خلدون ـ الى نمط ملكى وراثى من انماط الحكم ، فان أى تأييد من جانبه للتطبيق المبكر للشورى كأداة لاختيار الخلفاء سيجعله يتناقض مع نفسه . يتضح المستوى الثانى للتناقض من تأكيد ابن خلدون على أن العصبية ترمى الى احتكار كافة المزايا والسلطات لتكون وقفا على افرادها دون غيرهم ، وان أولئك الذين تتم استشارتهم في شئون الامة هم فقط تلك العناصر المؤثرة ذات النفوذ والتى تنتمى الى السلطة الحاكمة وحدها وهو

(١٩) The Encyclopedia of Islam, op. cit., p. 1114.

(٢٠) Thomas Aronld, The Caliphate, op. cit., pp. 21, 22, E . Tyan Institutions ...., op. cit., pp. 188, 189.

ما يتعارض بالضرورة مع التطبيق المبكر القائم على ممارسة الشورى مع كل عيون الجماعة وزعمائها بصرف النظر عن انتماءاتهم القبلية والاجتماعية . وقد حدا هذا التناقض المزدوج بابن خلدون ـ كما سنثبت فيما بعد ـ الى اعادة تفسير مبدأ الشورى والاسلوب المبكر الذى اتبع في تطبيقها تفاديا للتناقض الذى قد يهدم تفسيره العقلانى لاحداث الفتنة الكبرى والتغيرات المتعاقبة التى المت بالسلطة السياسية . ان عملية اعادة التفسير هذه وغيرها من النقاط التى سنناقشها فيما بعد لم تكن موجهة ضد العقيدة الاسلامية وانما سعت الى محاولة اعادة النظر في المفاهيم الاسلامية والنظرية السنية للخلافة على ضوء التغيرات السياسية العنيفة التى واجهتها الامة الاسلامية .

٢ ـ الخلفية التاريخية للخلافة الاسلامية :

الخلافة هى نظام الحكم الجديد الذى نشأ بعد وفاة الرسول محمد (ص) (في عام ٦٣٢ م) دون أن يختار من يحل محله في زعامة الامة الاسلامية ، واطلق على صحابته الذين حكموا من بعده اسم « الخلفاء » اى « خلفاء رسول الله » . وقد نشأ هذا النظام في المدينة التى كانت في ذلك الوقت مركزا للاشعاع الروحى والسياسي للاسلام وذلك بعد أن وجد الصحابة حلا لمواقفهم المتباينة حول الخلافة . وكان ثمة رأيان متعارضان في ذلك الوقت . الاول تبناه المهاجرون اى اعضاء المجتمع الاول في مكة الذين هاجروا الى المدينة للجهر بالدعوة الاسلامية الجديدة ونشرها . وقد طالبوا بأن يكون خليفة الرسول واحدا منهم على أساس انهم أقاربه وعشيرته الذين كانوا أول من آمن به وتحمل من صنوف العذاب ألوانا في سبيل الاسلام . والرأى الثانى رفع لواءه الانصار الذين كانوا يشكلون الغالبية العظمى من السكان الاصليين للمدينة والذين قدموا تأييدهم القوى للسلطة الدينية والسياسية للرسول . وقد طالبوا بدورهم بحقهم في خلافة الرسول على اساس انه لولا تأييدهم لما استطاع الاسلام الحصول على السلطة . ثم سوى الخلاف سلميا باختيار أبى بكر أقرب الصحابة الى الرسول والذى اعتبر اختياره سابقة تشير الى أن الخليفة يجب ان يكون منتميا الى قبيلة الرسول قريش . وبالاتفاق على اختيار أبى بكر كأول خليفة على المسلمين أمكن وضع نهاية لاقدم نزاع على السلطة السياسية في الاسلام . ومنذ ذلك التاريخ تركز الفكر السياسى الاسلامى حول مشكلة زعامة الامة والشخص الاجدر بممارسة مهام هذا المنصب .

لم يثر تنصيب عمر بن الخطاب كثانى الخلفاء (٦٣٤ ـ ٦٤٤) اية صراعات فقد كان أبو بكر قد اختاره قبل وفاته بموافقة الشخصيات

القيادية الموجودة في المدينة آنذاك والتى كانت تضم في ذلك الوقت المبكر صحابة الرسول وأتباعه . ومثل تلك الشخصيات كانت تحظى باحترام كبير من جانب الامة وتمارس تأثيرا ضخما على رسم السياسات وتسيير دفة أمور النظام الجديد . وفي الواقع ، كان هؤلاء يمارسون مهمة هامة اخرى اذ كانوا يستشارون في الامور وتؤخذ آراؤهم بعين الاعتبار في الموضوعات التى لم تتناولها بالتحديد المصادر الاولية للعقيدة الاسلامية . وقبيل وفاته اختار عمر من بين هذه الشخصيات ستة أشخاص وكلفهم بمهمة اختيار شخص منهم ليكون خليفة له . وبعد مشاورات طويلة انتهى الامر الى اختيار عثمان بن عفان — الصحابى وزوج احدى بنات الرسول — ليكون ثالث الخلفاء الراشدين (٦٤٤ — ٦٥٦) .

في النصف الثانى من فترة ولاية عثمان بدات الخلافة كنظام تواجه صعوبات جمة . فقد تميزت هذه الفترة من حكمه بسخط عام في شبه الجزيرة العربية والاراضي الجديدة التى فتحها المسلمون ، وعمت مشاعر الاستياء وعدم الرضا بين جماعات مختلفة ولاسباب كثيرة سنوجز بعضها في الفقرة التالية نظرا لاهميتها بالنسبة للمناقشة الحالية . وبالاضافة الى افتقار عثمان الى الحسم ازاء تفاقم المشكلات السياسية والاجتماعية للامة ، فقد اغضب عددا كبيرا من الصحابة — وبخاصة الانصار والمسلمين الجدد — بسبب سياسة المحاباة الصريحة التى اتبعها لصالح اقربائه الذين كانوا يشكلون الارستقراطية القديمة في مكة والذين أصبح الامويون يمثلون قوتهم الرئيسية . من جهة أخرى ، أبدى رجال القبائل استياءهم من الانضباط الشديد وأسلوب المعيشة في المدن . وقد اتضح أن رضوخ عثمان واذعانه للمطالبالتى قدمها اليه سكان بعض الاقاليم بشأن ابعاد اقاربه من الولاة غير الاكفاء والمكروهين من تلك الشعوب لم يكن كافيا لتحسين الموقف المضطرب الذى بلغ ذروته باغتيال عثمان نفسه .

هكذا اشتعلت الفتنة الكبرى التى يمكن ارجاعها جزئيا الى اغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان والتى تعتبر في الوقت نفسه بداية للنزاع الكبير الثانى على الخلافة . وفي ذروة اضطراب الامور في أعقاب اغتيال عثمان وقع اختيار من بقى من الصحابة وكبار شخصيات المدينة على على بن أبى طالب ابن عم الرسول وصهره ليكون رابع الخلفاء الراشدين (٦٥٦ — ٦٦١) . الا أن معاوية زعيم الامويين وحاكم سوريا عارض مع القلة اختيار على كخليفة زاعمين انه تقاعس عن اماطة اللثام عن قتلة قريبهم عثمان ،

وكذلك بحجة ان بعض كبار الشخصيات ـ الذين تفرقوا في شتى انحاء الارض اثناء فترة ولاية عثمان ـ لم يشاركوا في اختيار الخليفة (٢١) .

أدت الحرب الاهلية التى اندلعت بين قوات الامويين في سوريا وبين قوات الخليفة في العراق الى حدوث انشقاقات متتالية ودائمة في المجتمع الاسلامى اذ انقسم الى ثلاثة احزاب أيديولوجية وسياسية كبرى هى ـ على حسب ترتيب ظهورها ـ الخوارج والشيعة ثم بعد فترة طويلة أهل السنة والجماعة . واشتمل الخوارج الذين انفصلوا عن المجتمع بعد حوالى خمسة وعشرين عاما على وفاة الرسول على قوى الاطهار من رجال البدو ان جاز التعبير وكانت معاناتهم من عدم تكيفهم مع التغير السريع لاسلوب حياتهم سببا في جعلهم مصدر سخط واضطراب كبيرين . كما اعتبروا انفسهم بمثابة الخلفاء الروحيين لاولئك الذين اغتالوا عثمان . وكانوا يرون ان قتله واجب على المسلمين لانه ارتكب اثما عظيما حين تغاضي عن معاقبة أحد معاونيه على جريمة اقترفها . ويعزى انفصالهم عن الامة الى اختلافهم مع الخليفة الرابع على بن أبى طالب الذى اعتبروه مخطئا لسببين : اولهما أنه لم يقدم تأييدا كافيا لقتلة عثمان . وثانيهما انه وافق على ايقاف الحرب ضد الامويين وقبل التحكيم وهو ما رفضوه على أساس أن « الحكم يرجع لله وحده » اى أن حق التحكيم في أمور نص عليها القرآن هو حق مقدس لله وحده دون سواه وليس لاى كائن آخر (٢٢) .

بالنسبة للشيعة فان معناها اللغوى هم الصحب والاتباع ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على اتباع على وبنيه (رض) . فهم اذن اولئك المرتبطون بعمق بزعامة على بن ابى طالب بسبب علاقته الخاصة بالرسول . وتشير معظم كتب التاريخ الى انهم ظهروا في نفس وقت نشأة الخوارج تقريبا . غير انهم على عكس الخوارج تمسكوا بخلافة على بعد التحكيم . ثم منحوا اخلاصهم وولاءهم لابنائه واحفاده من بعده . ولم يقتصر الولاء على المساندة العملية فقط وانما تعداها ايضا لينعكس تدريجيا في عملية تنظير بدأت ملامحها الطائفية تتضح اعتبارا من القرن

---

(٢١) الطبرى ، تاريخ الامم والملوك ، مرجع سابق ، المجلد الثالث ، ص ٢٩٣ وما بعدها ، ص ٤٤٥ وما بعدها ، كذلك : ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، بيروت ١٩٦٠ ، المجلد الثالث ، ص ٣١ .

(٢٢) W. Montgomery Watt, Islam and The Integration of Society, London 1961, pp. 29, 94 ff. ; Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh 1962, pp. 3, 4, 11 ff.; Gibb, «An Interpretation of Islamic History", in : Studies ...., op. cit., p. 8.

الرابع الهجرى (٢٣) . ومع ذلك كان هناك شيء مشـــترك بين الخوارج والشيعة . فبينما نلاحظ أن الحـركتين انتشرتا في البداية بين صفوف العرب فقط ، نجدهما قد اتسعتا بعد ذلك لتشملا العالم الاســلامى كله حيث وجدتا تأييدا عظيما من جانب الاجناس غير العربية .

أما أهل السنة والجماعة فكانوا آخر من اقاموا لانفسهم كيانامستقلاعلى الرغم من أن أصلهم قد يرجع الى بعض الشخصيات الدينية التى ظاهرت معاوية بن أبى سفيان ابان الفتنة الكبرى خوفا من التطرف الشديد للحزب الطائفى الاول : الخوارج . وفي النصف الثانى من الحكم الامـــوى (الذى سيناقش فيما بعد) بدا السنيون يأخذون شكل « حركة دينية عامـــة » يهتم انصارها بالفقه وعلوم الدين والتصوف . ثم دعموا موقفهم ومذهبهم تدريجيا في مواجهة الحزبين الاولين وضموا اليهم الجانب الاكبر من جمهرة المسلمين (٢٤) .

قبل سرد التطورات التى أعقبت الفتنة سنبدأ اولا بتناول الخلافات المذهبية الاساسية حول الخلافة بين هذه الاحزاب الثلاثة . وسيقتصر ذلك على اهم الصراعات بين تلك الاحزاب دون التطرق الى عشرات الطـوائف الصغيرة التى انفصلت عنها ونمت بمرور الوقت .

بالنسبة للخوارج فان كثيرا منهم رأى أن اقامة الخلافة هى فرض واجب على الجماعة . وانطلاقا من التمسك بالمبادىء الاسلامية التى دعت الى المساواة بين الجميع وعدم افضلية أية قبيلة على اخرى رفض الخوارج حق قبيلة قريش في الخلافة . أما الشيعة فقد نادوا بأن حق خلافة الرسول يقتصر على صهره على بن أبى طالب ونسله من الرجال . وطبقا للمذهب الشيعى فان عليا ونسله من الذكور هم الائمة الشرعيون الوحيدون للمجتمع والجديرون بمنصب الخليفة حيث ان قرابتهم للرسول تجعلهم معصومين من الخطأ . خلافا لرأى الشيعة ، نادى فقهاء السنة فيـما بعد بضرورة اختيار الخليفة باجماع هيئة تضم كبار الشخصيات المؤهلين دينيا واخلاقيا وسياسيا (أهل الحل والعقد) ويفترض اعتراف الامة بهم واليهم يحال ذلك الاختيار للموافقة عليه وأخذ البيعة (٢٥) .

---

(٢٣) Ibid., p. 18 ; W.M. Watt, Islam and The Integration of Society op. cit., pp. 94, 104 ff.; Islamic Philosophy and Theology, op. cit., pp. 3, 20 ff.

(٢٤) Gibb, "An Interpretation of Islamic History", op. cit., pp. 7, 8; W. M. Watt, Islamic Philosophy and Theology, op cit., p. 72.

(٢٥) Manzoorddin Ahmad, «The Classical Muslim State», in : Islamic Studies, Karachi, Sep. 1962, pp. 99, 100

في معرض تعليقه على اختلاف مفاهيم الاحزاب الثلاثة حول الخلافة ، لاحظ البروفيسور جيب انه على عكس نظريتى الخوارج والشيعة المشتقتين من مصادر الوحى فان النظرية السنية التى وضعها الفقاء بنيت على اساس تفسير تلك المصادر على ضوء التطورات السياسية اللاحقة واعتمادا على قدسية اجماع الامة باعتباره معصوما من الخطأ (٢٦) . الا أن العامل الهام الذى اثبت بعد ذلك تأثيره البعيد المدى على تطور النظرية السنية فانه يكمن في شروع الفقهاء في تقديم تنازلات نظرية متتالية للتوفيق بين المظاهر السيئة للاضمحلال السياسي ، وبين المبادىء السامية للشريعة الاسلامية .

بعد استعراض بعض النتائج المذهبية للفتنة الكبرى نأتى الآن الى ختام هذا البند فنلخص تطورات الخلافة حتى زوالها في عام ١٢٥٨ م . انتهت الحرب الاهلية باغتيال الخليفة على بن أبى طالب على يد واحد من الخوارج . وباستغلال الشقاق الذى هز كيان جيش على ثم سأم الشعب من الحرب الاهلية ، تمكن الامويون من اغتصاب السلطة السياسية . اما المغزى التاريخى الكبير لذلك فهو ان تصرف الامويين هذا وضع نهاية لذلك النمط المبكر والفريد من الخلافة الاسلامية .

من الناحية السياسية ، يمكن القول بأن الحكم الاموى الجديد الذى قام في دمشق (٦٦١ - ٧٥٠) قد انحرف كثيرا عن ذلك النظام الذى ظل مطبقا خلال فترة حكم « الخلفاء الراشدين » . فقد استبدل الامويون الاسلوب المتطور الذى كان متبعا في اختيار الخليفة بأسلوب آخر يقوم على مبدأ وراثة العرش وهو مبدا دخيل على الممارسة الاسلامية المبكرة التى أرسي قواعدها الخلفاء الراشدون . سوف نتناول فيما بعد بعض التفاصيل السياسية وخاصة في مقارنتنا بين اهم الخصائص المميزة لفترتى الحكم المتعاقبتين للامويين والعباسيين .

بحلول عام ٧٥٠ اطاح العباسيون بحكم بنى امية ، ونقلوا عاصمة ملكهم من دمشق الى بغداد . والعباسيون كما هو معروف هم ايضا من عرب مكة واقرباء الرسول (ص) . ولعل اهم ما يميز فترة حكمهم هو انتهاء الفتوحات العسكرية وبدء الازدهار الكبير للحضارة الاسلامية ماديا وثقافيا وذلك خلال القرنين التاسع والعاشر .

---

(٢٦) Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Caliphate", in : Studies...., op. cit., pp. 154, 155.

هناك نقطتا خلاف رئيسيتان تميزان بين الدولة العباسية الجديدة (٧٥٠ ــ ١٢٥٨) وبين الدولة الاموية . النقطة الاولى هى أن القوى الاجتماعية التى استندت اليها الدولة العباسية كانت الى حد كبير تتكون من عناصر غير عربية . وقد لعبت الشعوب غير العربية التى اعتنقت الدين الاسلامى وخاصة الفرس دورا حيويا في الاضطرابات السياسية التى أدت الى اندحار الامويين وذلك سعيا منها في الحصول على نصيب اكبر من المشاركة السياسية في وجه الهيمنة الكبيرة للعرب . ان التحول نحو مؤسسات مركزية ذات طابع ملكى والذى بدأ في ظل الامويين زاد حدة « نتيجة لان الحكم جاء واستقر بفضل التحالف بين الفاتحين العرب والارستقراطية الفارسية التى اعتنقت الدين الاسلامى في خوراسان (٢٧) » . هكذا أدى التوزيع الجديد للقوى الاجتماعية الى مزيد من التحول نحو حكم ملكى مطلق زاد رسوخا نتيجة للتوسع في استخدام العناصر غير العربية التى هجنت الدولة الاسلامية بالتقاليد الملكية والفلسفة السياسية الفارسية .

أما نقطة الخلاف الثانية فهى أساسا نتيجة للاولى . فقد مارس التركيب السياسي للقوى الذى سبقت الاشارة اليه تأثيرا ضخما على المناخ السياسي السائد في الدولة العباسية وعلى نمطها في الحكم اذ انها كفت عن أن تكون امبراطورية عربية وتحولت الى دولة اسلامية في المقام الاول ذات انتماءات عنصرية وسياسية متعددة .

لعل من السمات الهامة الاخرى لحكم العباسيين هو موقفهم من المؤسسات الدينية التى حاولوا تشكيلها لتصير نوعا من المؤسسات الرسمية الخاضعة لسلطة الدولة وبأسلوب يذكرنا بالمؤسسة الزرادشتية الساسانية . ادى ذلك منذ البداية الى معارضة علماء الدين ، ثم انفجر الصراع بشكل صريح بعد ثمانين عاما لينتهى « بانتصار التقليديين وليثبت بشكل نهائى أن المؤسسة الدينية للاسلام كانت مستقلة عن الخلافة وعن أية مؤسسة سياسية اخرى . كما ثبت أيضا أن مصادر سلطتها لا يمكن أن تخضع لسيطرة الحكام السياسيين وانما هى ملك الامة وحق لها ، وأن الخلافة نفسها منبثقة من هذه السلطة ورمز لها » (٢٨) .

ثم طرأت تطورات هامة على دار الاسلام اذ بدأ الهيكل السياسي للامبراطورية العباسية يتفتت في القرن التاسع وفقدت بعض الاقاليم في

---

(٢٧) Gibb, "An Interpretation....", in : Studies...., p. 10.

(٢٨) Ibid., pp. 11, 12.

المناطق الغربية . ومع استفحال ضعف السلطة المركزية في بغداد زاد نهم الامراء المحليين والزعماء العسكريين لاغتصاب السلطة السياسية . مع ذلك فان تدهور القوة العسكرية والسياسية للدولة لم يؤثر كثيرا على السلطة المعنوية للشريعة التى نجحت في حفظ « البنية الاجتماعية للاسلام متماسكة وآمنة خلال كافة التطورات السياسية . ونتيجة لتدهور قوتها العسكرية بدأت الدولة العباسية تسقط تدريجيا مثلها في ذلك مثل الامبراطورية الرومانية التى انهارت قبل ستة قرون تحت سيطرة البرابرة القادمين من وراء الحدود وان كانت من جهة أخرى — وايضا مثل الامبراطورية الرومانية — فرضت على البرابرة (من القبائل التركية) دينها وقانونها واحترام حضارتها » (٢٩) .

أزداد التفتت السياسى للعالم الاسلامى في الفترة ما بين ٩٥٠ و ١٢٥٨ ، ومع فقد الخلفاء العباسيين لمعظم سلطاتهم بدأت الدولة تتخلى تدريجيا عن تعاليم وأحكام الشريعة كدليل للعمل والسلوك وتحولت الى دكتاتورية زمنية مطلقة تخضع لاحكام تعسفية أطلق عليها ابن خلدون — كما سنشرح فيما بعد — الملك الطبيعى . ثم تقلص مجال نفوذ الخلفاء العباسيين حتى وقعوا في عام ٩٤٥ تحت سيطرة الحكم الشيعى في ظل الاسرة البويهية . وحدث توسع شيعى كبير آخر جهة الشرق عندما تمكن الفاطميون في تونس من فتح مصر عام ٩٦٩ واستقروا بها وأقاموا فيها دولتهم . ثم اضمحل نفوذ الشيعة في القرن الحادى عشر حين رفعت أسرتان من الاسر الملكية التركية لواء المذهب السنى وايدت خليفة بغداد . لكن الوجود التاريخى للخلافة نفسها تعرض للخطر حين أصاب الخراب الاقاليم الشمالية الشرقية (١٢٢٠ — ١٢٢٥) على يد المغول الوثنيين بقيادة جنكيزخان الذين جاءوا من الأحراش الأسيوية لبلاد الفرس . وفي عام ١٢٥٨ ، احتلت الموجة الثانية من المغول بقيادة هولاكو خان فارس والعراق لفترة من الزمن ودمرت عاصمة الخلافة في بغداد وقتلت آخر الخلفاء العباسيين . الا أن الامبراطورية المغولية أصبحت عاجزة عسكريا عن بسط سيطرتها ابعد من ذلك وخاصة في الجزء الشرقى من العالم الاسلامى وبعض مناطق الخلافة العباسية السابقة مثل سوريا ومصر والجزيرة العربية التى بقيت خارج سيطرتها . وفي ظل حكم المماليك في مصر قام نظام شبيه بالخلافة حفظ الحضارة الاسلامية العربية القديمة لمدة قرنين ونصف قرن من الزمان (٣٠) .

---

(٢٩) Gibb, Muhammedanism, op. cit., p. 11.

(٣٠) Ibid., pp. 15, 16 ; W. M. Watt, Islamic Philosophy and Theology, op. cit., pp. 91, 92.

٣ ـ الاتجاه التوفيقي في الفكر السياسي الاسلامي حتى عصر ابن خلدون :

يمكن تبين عنصر الجدة في تناول ابن خلدون لاحداث الفتنة والتطورات السياسية للخلافة الاسلامية باستعراض وجيز لبعض السمات المميزة للاتجاه التوفيقي في الفكر السياسي الاسلامي . لهذا سيقتصر استعراضنا على دراسة صلب نظريات سابقيه ابتداء بالماوردي وانتهاء بابن جماعة ، علما بأن هؤلاء الذين سنستشهد بهم كأدلة واضحة على الاتجاه التوفيقي السابق لم يكونوا أول من كتب في نظرية الخلافة . ويمكن ارجاع ما كتبه العلماء حول هذا الموضوع الى كتاب قاضي القضاة أبي يوسف المسمى كتاب الخراج وهو أول كتاب يتضمن معالجة منهجية للخلافة . في مقدمة هذا الكتاب الذي أهداه الى الخليفة العباسي هارون الرشيد أرسي ابو يوسف بوضوح «مبادىء الحكومة الاسلامية الحقة على السنة التي اتبعها الخلفاء الراشدون والخليفة عمر بن عبد العزيز مع ادانة ضمنية للتقاليد الساسانية السائدة (٣١) .

بداية نقول أن ابن خلدون ابتكر مدخلا جديدا تماما ـ يختلف عن مداخل سابقيه من المفكرين المسلمين ـ في التوفيق بين النظرية السنية للخلافة وبين تدهور الاوضاع الدينية والسياسية . وسوف نستشهد بالجوانب السياسية لاربعة كتب هامة من أعمال هؤلاء المفكرين لتوضيح مدى التغير الذي طرأ على النظرية . هذه الكتب الاربعة هي الاحكام السلطانية للماوردي ،والاقتصاد في الاعتقاد واحياء علوم الدين للغزالي ، وتحرير الاحكام لابن جماعة .

ومن الاهمية بمكان ضرورة التحذير سلفا بأنه وان كانت جهود التنظير التوفيقية تلك قد الحقت الضرر بالنظرية السنية للخلافة ، الا أن أولئك الفقهاء وجدوا انفسهم مضطرين الى التسليم بشرعية امارة الاستيلاء وانعقاد امامة المتغلب الذي لم يستمد سلطانه عن طريق البيعة واختيار الامة أو يكون غير مستوف للشروط . بمعنى آخر ، فانهم اعتبروها حالة ضرورة ـ تماما كالاعتراف باباحة اكل الميتة للجائع المضطر ـ وهو اعتراف مؤقت لا ينفي القواعد الاصلية الصحيحة للنظرية السنية وذلك تطبيقا لمبدأين شرعيين هما : « الضرورات تبيح المحظورات » ، « ان دفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب » . وهذا المبدأ الاخير يعني دفع الضرر الاكبر بتحمل الضرر الاقل ، أي تحمل اخف الضررين .

---

(٣١) Gibb, "The Evolution of Government in Early Islam", in : Studies...., p. 45.

يقول الامام الغزالي في ذلك : « ... فان قيل : فان تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال ، قلنا : ليست هذه مسامحة عن الاختيار . ولكن الضرورات تبيح المحظورات . فنحن نعلم ان تناول الميتة محظور . ولكن الموت اشد منه . فليت شعرى من لا يساعد على هذا ! ويقضي ببطلان الامامة في عصرنا لفوات شروطها ، وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدى لها ، بل هو فاقد للمتصف بشروطها ! فأى احواله أحسن : أن يقول القضاة معزولون ، والولايات باطلة ، والانكحة غير منعقدة ، وجميع تصرفات الولاة في اقطار العالم غير نافذة ، وانما الخلق كلهم مقدمون على الحرام – او أن يقول الامامة منعقدة ، والتصرفات والولايات نافذة ، بحكم الحال والاضطرار ... ؟ » . « ومعلوم أن البعيد مع الابعد قريب ، واهون الشرين خير بالاضافة ، ويجب على العاقل اختياره » (٣٢) .

لشرح الاتجاه التوفيقى نقول أن نظرية الماوردى بعيدة عن أن تكون العرض النهائى للنظرية السنية للاشعرى . وفي محاولة التوفيق بين هذه النظرية وتدهور الاوضاع السياسية خطا الماوردى الخطوات الأولى في ذلك الاتجاه التنازلى (٣٣) . حقيقة أن جانبا كبيرا من النظرية التقليدية ظل قائما دون مساس به مثل تأكيده على ان الامامة (الخلافة) واجبة بالوحى لا بالعقل وهى وجهة نظر تمسك بها السنيون في مواجهة المعتزلة ، وان منصب الخليفة ينبغى شغله بالاختيار الذى يتم بواسطة صفوة مؤهلة لذلك وهو ما يتناقض بدوره مع نظرية الشيعة حول تنصيب الامام بالنص والتعيين . ومع ذلك فقد قدم الماوردى تبريرا نظريا لبعض الممارسات القديمة التى اعتمد عليها كثير ممن جاءوا بعده في القيام بمزيد من التنازلات . وقد اتفق الماوردى في الراى مع الفقيه الكبير المعاصر له البغدادى في اعتبار « تولى الامامة بالتعيين بواسطة الامام السابق امر مشروع ، كما أن الامام الحاكم يستطيع بمقتضي سلطته وحدها أن يعهد بها لمن يخلفه » (٣٤) . غير انه قصر عن البغدادى في هذا المجال وذلك بتجاهله للعبارة الصريحة

---

(٣٢) الامام الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٣٧،١٣٨ ، كذلك الدكتور محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، مرجع سابق ص ٣٠٣،٣٠٤ .

(٣٣) Gibb, "Some Considerations on The Sunni Theory of the Caliphate", op. cit., p. 142.

(٣٤) Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Caliphate" op. cit., 157.

للاخير التى رفض فيها الاعتراف بشرعية الامامة اذا عهد بها فاسق . بالمثل فان موقف الماوردى من « امارة الاستيلاء » يعد مثالا آخر يعتد به في هذه المناقشة . وعلى الرغم من انه لم ينكر حق المحكومين في سحب ولائهم من أمام فاسد وانه اكد على أن الكفر يحرمه من منصبه ، فاننا نجده يتراجع عند مناقشة حدود سلطات الامام وذلك باضفائه الشرعية على أوضاع السلاطين وأمراء الاقاليم الذين دأبوا على خرق السلطة التقليدية للخلفاء . بل انه ذهب الى أبعد من هذا حين قال انه يتعين على الخليفة الاعتراف بهؤلاء الامراء حتى اذا لم يكونوا يحكمون طبقا للشريعة على امل أن يساعد ذلك على اقناعهم بالخضوع لسلطة الخليفة . وباستخدام فضفاض للمبدأين الشرعيين السابق الاشارة اليهما ، وضع الماوردى المبادىء النظرية التى أدى الاسراف اللاحق في تطبيقها الى مزيد من التنازلات النظرية .

تعتبر كتابات الغزالى وابن جماعة — على سبيل المثال لا الحصر — ممثلة هى الاخرى لذلك الاتجاه التوفيقى في الكتابات السياسية الاسلامية . ولعل المسألة التى احتاجت الى تفسير هى تلك المتعلقة بتقلص سلطات الخليفة العباسي ازاء القوة المتصاعدة للسلاطين المحليين بحيث اقتصر دوره على مجرد القبول بالحقوق التى اغتصبوها بالقوة في مقابل تعهدهم بالولاء له كرمز لاعترافهم بسمو الشريعة . لقد جسد الغزالى هذا الاتجاه بوضوح بقوله :

> « نحن نرى أن منصب الخلافة ينهض به تعاقديا ذلك الشخص من بنى العباس الذى يعهد اليه بهذا المنصب وان وظيفة الحكومة في مختلف الاقاليم ينهض بها السلاطين الذين يدينون بالولاء للخليفة . أن الحكومة في هذه الايام ما هى الا حصيلة التغلب بالقوة فقط ، وأيا من كان الشخص الذى يدين له هؤلاء القابضون على السلطة العسكرية بالولاء ، فانه يكون الخليفة » (٣٥) .

بعد انهيار الخلافة العباسية وسقوط بغداد في أيدى المغول عام ١٢٥٨ م ، تم اتخاذ خطوة أخرى وربما نهائية في مجال التنظير وبها بلغت محاولة اضفاء الشرعية على الاوضاع المتردية ذروتها ، وذلك بقبول امكانية تشكيل القوة العسكرية المحضة لامامة صحيحة . ويمثل هذا

---

(٣٥) Gibb, "Some Considerations ....", pp. 142, 143.

حول اختلافنا مع بعض آراء المستشرقين ، أنظر فيما يلى حاشية ٩٤ من هذا الفصل .

الراي المتطرف الذى وضعه فقيه المرجئة ابن جماعة قمة ما وصل اليـــه اتجاه اضفاء الشرعية المشار اليه . ولعل خير ما يعكس هذا التطـــور الاخير لنظرية الاشعرى هو ما ذهب اليه ابن جماعة نفسه من انه « حين يتم تــولى الامامــة بواســطة شخص ما عن طـريق القوة والتغلب ، ثم يظهر بعد ذلك شخص آخر يتغلب علي الاول بفضل قوته وجيوشه فان الاول يعزل ويصبح الثانى هو الامام حفاظا على وحدة المسلمين ومصالحهم » (٣٦) .

وعلى نقيض الطرق المتبعة في هذا الاتجاه التوفيقى نجد ان ابن خلدون انتهج أسلوبا جديدا في كتابة نظريته السياسية . فبفضل الوسائل الزمنية التى استخدمها اصبح ابن خلدون اول فقيه مسلم يضع تفسيرا عقلانيـا لبعض النزاعات السياسية الكبرى في الاســلام مثل الفتنة وما استتبعها من تغيرات ثم تحلل نظام الخلافة . وعلى الرغم من انــه استخدم أحيــانا بعض الحجج الدينية التى لجأ اليها ســابقوه الا انه أعطى لحواره ابعــادا جديدة . وسوف نرى كيف انه في تفسيره العقلانى للفتنة الكبرى وانهيار الخلافة لم يقصر المناقشة ــ مثلما فعل بعض الفقهاء الآخرين ــ على العلاقة بين الشريعة والخلافة او على بعض المسائل الاخرى مثل وحدة المؤمنين أو المفهوم الذى استهلك من كثرة استعماله والذى يدور حول المصلحة العامة للامة الاسلامية وهما حجتان شاع استخدامهما كثيرا قبله للتوفيق بين الممارسات السيئة وبين المبادىء السامية للشريعة . حقيقة اننا قد نجدهذه المبررات في المقدمة لكتاب العبر ،الا انه لم يعتمد عليها كنقاط اساسية في اسلوب بحثه .

لهذا ، فانه لادراك الجوانب الجديدة للنظرية السياسية لابن خلدون علينا أن نكون على حذر فيما يتعلق بالفــوارق بينه وبين ســابقيه . على مستوى الاهداف مثلا ، يمكن ان نلحظ فارقا هاما ، اذ كرس ابن خلدون جزءا كبيرا من كتاباته السياسيةلعرض تفسيره العقلانى . الا ان ذلك ليس هو كل ما تزخر به نظريته السياسية ، وان كنا نعترف بأن ذلك الجزء هو اعقد أجزاء مقدمته نتيجة للمنهج الحديث الذى طبقه في تناول الموضوعات السابق الاشارة اليها وهى موضوعات حساسة ومثيرة للجدل في التاريخ الاسلامى مما أدى الى أخذه بأسلوب حذر في الكتابة . وعلى عكس اولئك الذين قصروا معظم كتاباتهم على دراسة الخلافة فان ابن خلدون بالاضافة الى تفســيره العقلانى لتطورات الخــلافة ، فانه استخدم استنتاجاته في

---

(٣٦) Ibid., p. 143.

المقـارنة بين اشـكال الحكم القـديمة والمعاصرة وشرح كيفية اداء وحـركة الاشكال الزمنية الاخرى من الانظمة السياسية التى لاحظها .

بالمثل ، فانه على مستوى الوسائل ايضا ، توجد اختلافات جوهرية بينه وبين سابقيه لانه لم يحدد نفسه داخل اطار الاساليب المستهلكة لاضفاء الشرعية . فقد استعان ابن خلدون بأبعاد جديدة في تعليله للظواهر وذلك بتوسيع نطاق بحثه ليشمل العوامل الاجتماعية والاقتصادية ودراسـة دور كل من الرعية ، وجماعات العصبية القـوية ، والمرتزقة ... الخ . ولعل تركيزه على هذه الابعاد الجديدة هو السبب الرئيسي الذى دعانا الى تناولها على حدة في الفصلين السابقين .

في المباحث التالية سوف ندرس بالتفصيل التفسير العقلانى الذى توصل اليه ابن خلدون وسنحاول استنباط اهم الاختلافات بين مدخله وبين المداخل السـابق ذكرها . وسيساعد ذلك في سبر اغـوار معالجته الجديدة لبعض الموضوعات الاسلامية الشائكة مثل الفتنة وآثارها ، ثـم الاضمحلال التدريجى الذى طرأ على دور الشريعة ، والتحولات في موقـع السلطة السـياسية داخل نظام الخـلافة ، والتغيرات الجذرية المؤثرة في الاسس التى تقوم عليها السلطة في هذا النظام . هذا طبعا علاوة على ان نتيجة هذه الدراسة قد تساعد على تقييم مدى مساهمته في النظرية السنية للخلافـة .

المبحث الثانى

التحول من الحـــكم بالشريعة الى

الحـــكم الاستبدادى المطلق

من بين كل الموضوعات السابق ذكرها ـ والتى تمـــثل في الحقيقة تحديا للفكر السياسي الاسلامى ـ كانت المشكلة الرئيسية التى واجههـا الفقهاء المسلمون هى انتهاك الخلفاء المتزايد لدور الشريعة كسلطة عليـــا للسيادة ان جاز التعبير . ونظرا لان خرق مبادىء الشريعة يعتبر في نظـر المؤمنين انحرافا خطيرا عن احكام الله ، دعا بعض الفقهاء الى جـــواز الاعتراف بشرعية الممارسات السياسية الخاطئة بغية اثبات ان السيادة لازالت للشريعة . ولتقييم اســـهام ابن خلدون في هذا الصدد ســـوف نشير باقتضاب الى موقف العقيدة الاسلامية من بعض النقاط السياسية الهامة التى ادى تغيرها التدريجى الى ظهور الاتجاه نحو التبرير واضفاء الشرعيـــة .

على الرغم من أن الشريعة تعتبر قائمة في الاصل على الوحى الالهى والسنة النبوية فانه ، ينظر اليها من حيث الوظيفة على انها الدستور(٣٧) الذى يحكم حياة المجتمع الاسلامى . ومع ذلك فانـــه يمكن تمييزها عن الكثير من الدساتير الاخرى من حيث انها تحظى باعتراف الامة بصفتهـا ذات طبيعة قدسية ملزمة استنادا الى المصدرين الاولين الذين استقيت منهما وهما القرآن الكريم والسنة النبوية كما أشرنا وهما مصدران لهما الاسبقية على اى شكل آخر من اشـــكال القوانين الوضعية والفـــكر المنطقى . ثم تطور راى الجماعة كقناة ثالثة للوحى بفضل هيئة من صفوة الشخصيات الاسلامية تسمى أهل الحل والعقد الذين كان من المفروض أن يقيموا أحكامهم في المقام الاول على المصدرين الاولين . وعـــلاوة على المهمة الجسيمة التى اضطلعوا بها الا وهى التفسير والنقل الامين لهذين المصدرين ، فقد كان من المتوقع ان يستخدموا علمهم ومعارفهم في وضـــع احكام جديدة تستطيع مواجهة المشاكل المعقدة التى نمت في العالـــم

---

(٣٧) Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam", op. cit. cit., p. 200.

الاسلامى . لاغرو اذن ان عرفتهم المدارس القديمة بأنهم « العلماء الذين يعترف بهم شعب كل اقليــــم كقادة شرعيين ينزل على رأيهم ويلتـــزم بقرارهم » (٣٨) .

أن ما يمكن فهمه من موقف العقيدة الاسلامية من هذه النقاط هــو انتفاء الطابع الفردى سواء بالنسبة للمصدرين الاولين أو بالنســـبة لراى الجماعة . فقد كانت تعتبر كلها معاً مكونة لنوع من سلطة السيادة العليا تجسدت بمرور الوقت وبشـــكل نهائى في الشريعة الاسلامية التى اعترف بحجيتها الملزمة على كافة القوى الزمنية . لهذا لم تكن مهـــمة الخليفة كرئيس زمنى للدولة تكمن في التشريع وانما في قيادة الامـــة الاسلامية طبقا الشريعة وليس بالحـــكم الاستبدادى المطلق .

١ ـ بعض اوجه الخلاف الهامة بين ابن خلدون وسابقيه :

لشرح الخلافات الرئيسية في الراى حـول اضمحلال دور الشريعة نذكر بأنه عندما بدات اعراض الشيخوخة تظهر على الخلافة العباسية داب الحكام الاقليميون على اغتصاب السلطة واعلان استقلالهم عن الخلافة في بغداد . وكان من شأن هذا التطور السياسي الهام الذى سمى« امارة الاستيلاء » تهديد وحـدة الخلافة وتعريض المكانة السـامية التى تحتلها الشريعة للخطر . ومن اهم الامور التى شغلت اهتمام بعض الفقهاء هــو تنظيم العلاقةالجديدة بين الخليفة الذى فقد جل سلطاته وبين الحـكام الاقليميين الاقوياء بطريقة تسمح بالاحتفاظ بهيمنة الشريعة وسموها فوق كافة السلطات الزمنية . لتحقيق هذا الهدف قطع الفقهاء شوطا بعيـدا في جهودهم من اجل اجازة تصرفات هـؤلاء الحكام كما راينا في تلخصينا السابق للاتجاه التوفيقى .

في حالة الماوردى على سبيل المثال ، نجده يقول انه يجب على الحكام الاقليميين او السلاطين ان يتعهدوا بالحكم وفقا للشريعة في مقابل اعتراف الخليفة بالسلطة التى اغتصبوها بالقوة . اما اذا كان حكمهم استبداديا وبعيدا

---

(٣٨) J. Schacht, Origins of Muhammadan Jurisprudence, op. cit., pp. 82, 85, 88, 94 ; cf. Gibb Muhammedanism, op. cit., p. 96; Modern Trends in Islam, op. cit., p. 11.

عن الالتزام بأحكام الشريعة ومعاييرها ، فقد أوصي الماوردى رغم ذلك بالاعتراف بسلطتهم على أمل امكانية اقناعهم بالخضوع للخليفة كرمز لقبول سمو واولوية مبادىء الشريعة . ان الاهمية الخاصة لكتاباته تكمن في الطريقة التى استخدمها في اضفاء الشرعية على سلطتهم- والتى اصبحت أشبه بدليل يسير تابعوه على هديه بالاستعانة بالمبدأين الشرعيين السابق ذكرهما .

بالنسبة لابن خلدون نجد اننا امام اسلوب جديد هو اساسا نتاج معرفتهوتجاربه ، وسوف يكون موضوع مناقشتنا التالية مرتكزا علىعناصر تفسيره العقلانى . اما ما يعنينا في هذه الفقرة فهو موقفه وطريقة تطبيقه لاسلوبه الجديد على نفس الموضوعات التنازع عليها . فخلافا لمن سبقه من المفكرين ، لم يحاول ابن خلدون الحفاظ بأى ثمن على واجهة شرعية زائفة او استجداء اعتراف غير امين بأولوية الشريعة لا يقوم على الاقتناع الحقيقى وانما على ضمان المصالح المتبادلة بين الخلفاء الذين لا حول لهم ولا قوة وبين مغتصبى السلطة . وعلى الرغم من أنه اجاز شرعا تصرفات الحكام الامويين والعباسيين الاوائل ، الا أنه لم يذهب الى نهاية المطاف مثل غيره ساعيا وراء أعذار سياسية او شرعية لجميع المفسدين في التاريخ الاسلامى . وكمراقب دقيق للتاريخ ، وجد ابن خلدون أن كافة المحاولات السابقة الرامية الى الحفاظ على اولوية الشريعة قد باءت جميعها بالفشل الذريع . وكما نعلم ، فقد انتقلت الخلافة منذ القرن العاشر الميلادى من نظام يميل ولو ظاهريا الى الاعتراف بالشريعة الى نظام زمنى استبدادى يحكمه قانون العسف والجور (٣٩) .

على ضوء ملاحظاته والمفاهيم التى طورها بشأن تأثير اسلوب المعيشة والعصبية ، لم يحاول ابن خلدون تكرار محاولات سابقيه . ليس معنى هذا انه كان أقل منهم تمسكا بأهداب الدين ، وانما يعنى ببساطة أنه كان موضوعيا وواقعيا بدرجة لا تسمح له بغض الطرف عن بعض الممارسات او التزام الصمت ازاء التعليلات الخاطئة . على العكس من ذلك ، اطلق ابن خلدون تسميات صحيحة على الاحداث والقوى السياسية التى أخضعها لدراسته ، ولم يفته ان ينوه بالتخلى عن الشريعة - بصفتها السلطة العليا للسيادة - في أواخر العصر العباسي وما تبعه من عصور . وبالمعالجة الجذرة وبالاستعانة باذواته الجديدة في البحث ، حلل ابن خلدون الظروف التى اكتنفت هذه التطورات وساق التعليل المنطقى

(٣٩) Gibb Muhamedanism, op. cit., pp. 15, 16.

لاسـباب وقوعها أو لحتمية وقوعها . ولعل من الافضل لفهم هـذه الاختلافات في طريقة المعالجة ان نـدرس هذا الاسـلوب الجديد الذى اسـتخدمه ابن خلدون في تفسيره العقلانى للتحول من الحكم بالشريعة الى الحكم الاستبدادى المطلق .

٢ ـ اضمحلال دور الشريعة :

لماذا افاض ابن خلدون في الحديث عن الانتقال من حياة البـداوة وهى حياة بدائية بسيطة وخشنة ، الى حياة الحضارة وهى حياة متقدمة تتسم بالراحة والرفاهية ؟ لماذا اسـتخدم مفهومه الخاص للعصبية وجعله محور الغالبية العظمى من جوانب الحياة السياسية للجماعات ؟ كانت هذه هى الاسـئلة التى قمنا باثارتها في بداية هذا الكتاب .

لقد حاولت عدة مؤلفات رصينة حـول ابن خلدون ان تجيب على السؤال الخاص بماهية العصبية فتناولت سمة أو أخرى من سـماتها الكثيرة . الا ان الملفت للنظر هو عـدم محاولة اية دراسة حتى الآن أن تجد اجابة على السؤال الملح الخاص بالسبب الذى دفع ابن خلدون الى تنظير فكرة العصبية . وبالاضافة الى الموضوع الرئيسي لهذا الجـزء من الدراسة سوف نثبت ان معالجته التفصيلية للعصبية لـم تكن محض صدفة أو دون هدف ، وانما كان له مخطط علمى كبير يكمن خلف هـذا المفهوم الجديد وتمييزه المتكرر بين البداوة والحضارة .

بحثنا في الفصلين السابقين منهج ابن خلدون الجديد في علم العمران ومفهومه للعصبية ، وكان من بين أهدافنا لذلك اختبار مدى جدة واصالة مدخله في الدراسة . ثم كان لنا هدف آخر من دراسة هذين العاملين مـن حيث قيمتهما الحقيقية وهو التحقق من صحة افتراضنا الاول بأن كليهما كانا الوسيلتين اللتين لجأ اليهما في دفاعه عن تفسيره العقلانى المبتـكر للتغيرات التى طرات بعد الفتنة الكبرى واضمحلال الخـلافة . ومن بين النقاط الهامة التى تم التأكد من صحتها عند مناقشة المنهج الجديد هى انه ليست العصبية وانما الانتقـال من نمط الحياة البـدائية الى نمط الحضارة هو الذى بدا لابن خلدون كسبب رئيسي في التغيرات اللاحقـة في جوانب الحياة الاجتماعية الاخرى للجماعة بما في ذلك العصبية . فمثلا، أدى ذلك الانتقال من طريقة معيشة الى أخرى الى ازدهار بعض جوانب الحياة الاجتماعية في حين جاء رد فعل البعض الآخر منها لهذا الانتقال

سلبيا وانتهى بها الامر الى التحلل والاضمحلال . اما بالنسبة للعصبية نفسها فقد حللنا بالتفصيل أهم صفاتهـــا السياسية في مختلف مراحل تطورها . وكان غرضنا من ذلك تيسير فهم دورها كرابطة اجتماعيـــة وكوازع ثم كوسيلة للحصـــول على السلطة .

لقد كان التغير في أسلوب حياة المسلمين هو اول وسيلة استعملت في التفسير العقلاني للتحولات التى اثرت على الشريعة وعلى ســـلطة الخلافة . لكن اســـتخدام هذا العامل في تبرير التحولات التى طـرات على سلطة الخلافة كان ايسر نسبيا — كما سيأتى شرحه فيـــما بعد — بالمقارنة بتبرير التحول بالنسبة للشريعة . ويمكن أن نعزو ذلك الى العلاقة المباشرة بين المصدرين الاولين وبين المفهوم الاسلامى للسيادة وهو ما فرض بعض القيود على تفسير ابن خلدون . لشرح ذلك نشير الى ان حـــواره كان اكثر تحديدا وصراحة في الجزء النظرى الذى سبق مناقشـــة التحولات . فقد افاض في الحديث عن تأثير الانتقال من البــــداوة الى الحضارة على النظام السياسي وعلى الحياة الاجتماعية للناس . وتوضيحا لملاحظاته حول مغزى ومدى هذه التحولات كتب ابن خلدون يقول : —

> « اعلم ان هذه الاطوار طبيعية للدول . فان الغلب الذى يكون به الملك انما هو بالعصبية وبما يتبعها من شــدة البأس وتعود الافتراس ، ولا يكون ذلك غالبا الا مع البداوة. ثم اذا حصـــل الملك تبعه الرفه واتساع الاحوال .... وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون اشرافهم على الفناء فضلا عن الملك ، فان عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التى بها التغلب ... وأيضا فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من الـــوان الشر والسفسفة وعوائدها ... فتذهب منهم خلال الخير التى كانت علامة على الملك ودليلا عليه » (٤٠) .

ثم تقلصت هذه الصراحة حين تطرق الى تقييم اثار تغير اســـلوب حياة المسلمين على دور الشريعة فنراه يقصر مسئولية تجاهل مبادئهـــا على هؤلاء الذين تولوا الحـــكم في أواخر عهدى بنى امية وبنى العباسى معللا تصرفهم هذا بالانغماس في حياة الرفاهية والفساد . وعلى الرغـــم من تفضيله الصريح للنظم السياسية التى تحكم بمقتضي الشريعة فانه شرح

---

(٤٠) المقدمة ، ص ٤٨٨،٤٤١،٤٨٣ ، MR. I, pp. 347, 287, 341

بموضوعية التطور الاخير للنظام نحو الملكية المطلقة واستبدال الشريعة بالقوانين الاستبدادية للحكام المطلقين وهى المرحلة التى اطلق عليها اصطلاح « الملك الطبيعى » . ويربط ابن خلدون هنا بين تعليله الذى أشرنا اليه الان وبين عامل جديد هو الوازع فيرى أن تحولهم الى الحكم المطلق خلال هذه المرحلة الاخيرة انما يرجع الى الاثار السيئة لاسلوب حياتهم على وازعهم الدينى الذى كان فعالا فقط خلال سنوات الخلافة الرشيدة ، حين كانت الحياة بسيطة والوازع الدينى هو الذى يحفز الخلفاء ليحكموا طبقا للقرآن الكريم والسنة النبوية . وتوضح الفقرة التالية موقف ابن خلدون من الاسباب التى أدت الى هذا التحول ثم كيفية تطوره :

« ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في اغراضهم الدنيوية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحرى القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها ... ثم افضي الامر الى بنهم (العباسيين) فأعطوا الملك والترف حقه وانغمسوا في الدنيا وباطلها ونبذوا الدين وراءهم ظهريا ، فتأذن الله بحربهم وانتزاع الامر من أيدى العرب جملة ... فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة الى ملك . وان الامر كان في أوله خلافة، ووازع كل احد فيها من نفسه وهو الدين ... ثم ذهبت معانى الخلافة ولم يبق الا اسمها ، وصار الامر ملكا بحتا ، وجرت طبيعة التغلب الى غايتها ، واستعملت في اغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ » (٤١) .

مع ذلك فقد أثنى ابن خلدون على الحكام الاوائل في الخلافتين الاموية والعباسية الذين التزموا بالمبادىء السامية للقرآن الكريم والسنة النبوية رغم انهم عاشوا ايضا حياة الرغد والترف . لكنه ادرك ان مثل هذا الرأى يمكن دحضه بأسانيد تاريخية ، لهذا عاد فأشار الى مصدر آخر ليدعم حجته دون أن يورط نفسه في تقييم انظمة حكم ظلت — في رأيه — محتفظة ببعض المظاهر الدينية للخلافة الرشيدة .

كمثال على هذا الاتجاه سنشير الى تناقض واضح في نفس الفصل الذى اورد فيه ذكر تعليق الحاكم العباسي ابى جعفر المنصور حول

---

(٤١) المقدمة ، ص ٥٤٥-٥٤٨ ، MR. I pp. 423 — 428

الاسباب التى أدت الى سقوط الخلافة الاموية . وحتى لو اخــذنا في الاعتبار التنافس التقليــدى بين الخلافتين ، فان التعليـــق ــ الثابت صحته تاريخيا والذى لم ينكره ابن خلدون نفسه ــ يبين ان بعضا ممن حكموا في بداية عهد بنى امية كانوا على نفس الدرجة من الطغيان والانغماس في الملذات (٤٢) وليس فقط الحكام الامويون المتأخرون . وستتضح أهمية هذا الاتجاه في اجزاء عديدة من مناقشاتنا القادمة ونعنى بذلك أنه على الرغم من ان ابن خـلدون استعان بوسـائل زمنية جديدة في تفسـيره العقـلانى للتغيرات العميقة التى طرات على العقيدة والممارسة الاسلاميتين ، الا انــه ظل دائما على حذر كلما بدا له ان الامر يتعلق بموضوعات دينية . ويمكن ذكر عديد من الامثلة في هذا الصدد حيث كان يطلب من القارىء احيانا أن يترفق في الحكم على الاخطاء التى ارتكبها اولئك الذين يعتبرهم اتقياء فاضلين (٤٣) .

أما العامل الثانى الذى استخدمه ابن خلدون في تفسيره العقلانى فهو مفهومه عن العصبية . اولا نجد ان العصبية مثلها في ذلك مثل اسلوب المعيشة قد استخدمت ايضا في تبرير عدة انماط من التحولات كما سنشرح فيما بعد . فيما يتعلق بالموضوع الذى نحن بصدده سوف نقوم بتحليل مفهومه عن اثر العصبية على احد المكونات الهامة للشريعة الا وهو الاجماع .

اشرنا في مقدمة هذا الفصل الى الاجماع بصفته المصدر الرابع من مصادر الشريعة الاسلامية وكيف انه معصوم من الخطأ بعيد عن الضلالة وملزم للجميع . لكننا اذا تتبعنا من خلال مقدمة ابن خلدون دور الجمـاعة وكبار شخصياتها قبل وخلال القرن الثانى للهجرة فسوف نجد ان هذا الدور أخذ يتضاءل تدريجيا حتى منــذ ايام الخليـــفة الاموى عمر بن عبد العزيز . ومن الامثلة البارزة على ذلك ما قاله ابن خلدون عن هذا الخليفة وعن عجزه عن اقتراح مرشح لخلافته يتوسم فيه الجدارة والاهلية لشغل هذا المنصب بكفاءة أكبر من غيره وذلك خشية معارضة افراد العصبية الاموية التى كانت تضم ــ حسب ملاحظة ابن خلدون ــ عيون القوم في ذلك الوقت. يقول ابن خلدون :

« وقد كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول اذا رأى القاسم بن محمد بن ابى بكر : لو كان لى من الامر شيء لوليته الخلافة . ولو اراد ان يعهد اليه لفعل ، ولكنه كان يخشي من بنى امية اهل الحل والعقد لما ذكرناه ، فلا يقدر أن يحول الامر عنهم لئلا تقع الفرقة . وهذا كله انما حمل عليــه منازع الملك التى هى مقتضي العصبية » (٤٤) .

---

(٤٢) المقدمة ، ص ٥٤٦ـ٥٤٨ ، MR. I, pp. 424 — 427

(٤٣) المقدمة ، ص ٥٤٤، ٥٦١، ٥٦٤ ، MR. I, pp. 422, 444, 447, 448

(٤٤) المقدمة ، ص ٥٤٤ MR. I, p. 422

مع ذلك ، نود التذكير بأن مبـادىء العقيدة الاسلامية لم تتضمن في اى موضع منها ما ينص على ان يقتصر اهل الحل والعقد على رجال الاسرة الحاكمة وحدها . على العكس من ذلك كان مفترضا ــ كما هو مفهــوم تماما ــ أن ينبثق اهل الحل والعقد من بين الامة الاسلامية وان يمثلوها في كافة الشئون الدينية والدنيوية . ان ما أشار اليه ابن خلدون في كتاباته يكشف أن الاجماع الذى يتوصل اليه اهل الحل والعقد صار امتيازا قاصرا أساسا على ممثلى الفئة الحاكمة لا المجتمع كله كما كان الحال قبل الفتنة.
فاذا اضفنا الى ذلك مقولته المعروفة بأن العصبية بطبيعتها تـؤدى الى هذه التحولات ، بل واكثر من ذلك ايضا تؤدى الى تركيز كل السلطات في ايدى حاكم مستبد واحد يتجاهل حتى كبار شـخصيات العصبية ، فان ابن خلدون بذلك يكون قد وقع في تناقض كبير وربما في ورطة . ذلك لانه اذا كانت العصبية تؤدى بطبيعتها الى كل هـــذه التغيرات العنيفة واقامة حكم مطلق يؤدى بدوره الى كافة الانحرافات المعروفة ، فانها تكون جديرة بالادانة والاستنكار ، لهذا نجد أن ابن خلدون حاول تفادى احتمال تلك الادانة وذلك بحرصه على اثبات أن تصرفات الحاكم الراميـــة الى الاستئثار بالسلطة والقضاء على عصبيته وتجاهل التعاليم الدينية هى الاسباب الحقيقية التى تكمن وراء الاضطرابات والاضمحلال ، وليست القوة الخلاقة للعصبية في مرحلتها الاولى التى تتسم بالقـوة والبســاطة والطهر . من ذلك نستخلص أن ابن خلدون كان مستعدا لادانة مظاهـر التفكك والانحلال التى بدت في اواخر عهدى بنى اميـة وبنى العباس . لكنه حين يصـــل الامر الى تصرفات بعض الحكام الامويين والعباسيين الاوائل الذين تجاوزواتعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية والاسس التى يقوم عليها الاجماع ، فانه كان يحاول انتحال الاعذار بالاعتماد على وسيلتيه الجديدتين وهما تغير أسلوب المعيشة ومفهومه للعصبية .

٣ ــ بعض الفروض المستخلصة :

هناك ثلاثة فروض يمكن استخلاصها من تفسيره العقلانى للتحول من الحكم بالشريعة الى الحكم الاستبدادى المطلق .

الفـرض الاول :

في الحالة الاولى ، نظر ابن خلدون الى التغير من حياة البداوة البسيطة الى حياة الحضارة وخروج الترف عن الحد كسبب للابتعاد عن الشريعة والاتجاه الى الحكم الاستبدادى .

في الحالة الثانية ، حين بدأت العصبية تلعب دورا مؤثرا في اعقاب الفتنة فانها قوضت اساس ودور الاجماع حتى حين كان الاجماع لا يزال مجرد مفهوم غير محدد . حدث ذلك نتيجة للتطور الذى طرا على ما سمى فيما بعد بأهل الحل والعقد اذ اصبحت المشاركة في عمل هذه الهيئة الفضفاضة التى تعالج شئون الامة قاصرة على زعماء الاسرة المالكة فقط (وهم الامويون لذلك العهد) بدلا من علماء وفضلاء الامة بشكل عام . ومع اغتصاب سلطة الشريعة – وخاصة اعتبارا من القرن العاشر – بواسطة فرد واحد او مجموعة محدودة على احسن الاحوال ، اسقطت الضمانات الشرعية التى كانت كفيلة بكبح جماع الاتجاهات الاوتوقراطية . وخلافا لما تقضى به النظرية السنية من الاعتراف بالشريعة كمصدر قانونى للسلطة بدات الدولة الاسلامية تسقط تدريجيا في براثن حكام مستبدين .

الفرض الثانى :

لم يقصر ابن خلدون – على عكس سابقيه – مناقشاته على نظام الخلافة الآيل للسقوط ، كما لم يقم بأية محاولة لينقذ بأى ثمن المكانة العالية التى كانت تحتلها الشريعة . فهو لم يوفق بين انحرافات السلاطين والحكام الاقليميين وبين المبادىء السامية للشريعة ، كما لم يحاول استجداء اعترافهم بسمو وأولوية مبادئها . بدلا من ذلك وضع منهجا جديدا استطاع بواسطته أن يفسر لنا تفسيرا عقلانيا التحول التدريجى من الحكم بالشريعة الى الحكم الاستبدادى المطلق . وقد تضمن هذا المنهج الجديد اسلوبا حديثا في التعليل يقوم على عاملين هما : تقييم مغزى وأهمية التغير في نوعية حياة المسلمين ، ومفهومه المبتكر للعصبية . لقد استطاع ابن خلدون ببصرته أن يكتشف أن اساليب سابقيه غير عملية . فالحكام الاقليميون والسلاطين كانوا عاجزين عن الحكم بمقتضي الشريعة حتى لو ارادوا ذلك لانه اذا كان اسلوب حياتهم المنحل قد قضي على وازعهم الذاتى الذى كان قادرا على حثهم على الحكم بالشريعة والاعتراف بسلطة الخليفة فان اية سلطة اخرى – ناهيك عن الخليفة الذى لا حول له ولا قوة – ما كانت لتملك ارغامهم على ذلك .

الفرض الثالث :

ومع ذلك فان التفسير العقلانى لابن خلدون لم ينج تماما من تأثير الاساليب السابقة وبخاصة في محاولة التماس الاعذار لانحرافات الحكام الاوائل . فقد

حاول تبرئة ذمته واخلاء مسئوليته حين قال : أن الحكم في الفترة الاولى من النظامين الاموى والعباسي كان لا يزال ممتزجا ببعض القيم الرفيعة للخلافة الرشيدة . ورغم ما ذهب اليه من ان التطورات المشار اليها اعلاه لم يكن من الممكن تجنبها ، فان اسهامه الكبير في النظرية السنية للخلافة يتجلى في استقصائه الاسباب المبكرة التى ادت فيما بعد الى اضمحلال دور الشريعة ، كما يتجلى ايضا في توصله الى اول تفسير عقلانى لكل تلك التطورات .

المبحث الثالث

الفتنة الكبرى وتحول سلطة الخلافة الى يد العصبية

في حين قدم ابن خلدون تفسيرا عقلانيا لتحول واحد فقط في الموضوع الذى بحثناه أعلاه نجده هنا - في دراسته لمقر السلطة السياسيةداخل نظام الخلافة - ازاء نوعين مختلفين من التحولات . والسبب الذى يمكن ملاحظته هو تحرجه مما اعتبره مظاهر اسلامية واضحة ارتبطت بتصرفات بعض الحكام الامويين الاوائل على الرغم من التغيرات السياسية العنيفة التى اعقبت الفتنة الكبرى . وقد دفعه ذلك الى النظر الى انتهاكات المصدرين الاولين وبالتالى التحول التدريجى من الحكم بالشريعة الى الحكم الاستبدادى على اساس انها من اعراض الحقبة الاخيرة فقط من نظم حكم الامويين والعباسيين . من ناحية اخرى ، نجد ان التحول الذى طرا على سلطة الخلافة كان اوضح لان الفتنة عملت بمثابة الحد الفاصل بين نظامين سياسيين متميزين من انظمة الحكم الاسلامى . وكان هدف ابن خلدون هو استخدام الاساليب العقلية في تفسير احداث الفتنة وما اعقبها من تحولات في سلطة الخلافة التى انتقلت أولا الى يد العصبية - من الفرع الاموى في هذه الحالة - ثم تحولت بعد ذلك الى الملكية المطلقة . وسوف نتناول بالدراسة في المبحث التالى هذا النمط الاخير من التحولات وذلك في اطار تفسيره لتدهور الخلافة الاسلامية ، علما بأنه ليس هناك حد فاصل تماما بين تفسيره لكل من هذين التحولين .

١ - بعض أوجه الخلاف الهامة بين ابن خلدون وسابقيه :

لفهم مضمون وجهة نظر ابن خلدون في الفتنة وفي التحول الاول الذى طرا على مقر السلطة السياسية سوف نبدا باجراء مقارنة سريعة بينه وبين الفقهاء والمؤرخين والشعراء السابقين عليه .

في نطاق هذه المقارنة يمكن ان نلمس بعض اوجه التشابه والاختلاف في وجهات النظر . فمن بين القضايا القديمة في التاريخ الاسلامى والتى اتسمت بالتعقيد والغموض يمكن ان نسمع صدى لبعضها في مقدمة ابن خلدون . مثال ذلك المناقشات التى تناولت الظروف المحيطة باغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان وما تبع ذلك من اندلاع الفتنة الكبرى ،

رفض معاوية بن ابى سفيان الحاكم الاموى لسوريا مبايعة على بن ابى طالب والامتناع عن اداء قسم الولاء لـه بصفته الخليفة الرابع وما اعقب ذلك من خلافات بـين الجانبين ، افراط الكتاب في اسـتخدام العـذر الشرعى الذى يقضي بالحفاظ على وحدة الامة الاسلامية لتبرير ما حدث، واخيرا تحول سـلطة الخلافة الاسـلامية الى عصبية بنى امية بمعنى استيلائهم بالقوة وليس عن طريق الشورى على السلطة السياسية للخلافة. وقد ادت الصراعات العسكرية والسياسية التى بلغت ذروتها باسـتيلاء الامويين على زمام الامور الى بروز نوعين من ردود الفعل احدهما معادللامويين بينما يلتمس الثانى العذر لهم . وحيث ان ابن خلدون كان واحدا من اولئك الذين جاهدوا من اجل اضفاء الصبغة الشرعية على هذه التغيرات العنيفة فاننا سوف نعنى اساسا بالنوع الثانى من ردود الفعل .

دافع المؤيدون لبنى امية عن موقف معاوية المعادى لعلى ابان الفتنـة وبخاصة رفضه الاعتراف به كخليفة رابع قائلين أن اغتيال عثمان عمل ظالم ، واتهموا عليا بالتواطؤ في ذلك . وقد عبروا عن آرائهم في البداية في الاشعار والقصائد السياسية الدينية مثل قصائد شاعر البلاط السورى كعب بن جعيل الذى قال ان تمرد معاوية لم يكن دافعه اطماعا شخصية وانما معارضة لعلى لتستره على قتلة عثمان . وادعى شاعر آخـر هو عبد الله بن زبير الاسدى ان عليا يتحمل بشكل غير مباشر مسئولية اغتيال عثمان .

بعد زوال حكم بنى امية استمرت محاولة اضفاء الشرعية في مؤلفات بعض الفقهاء والمؤرخين وان كانت تستند الى اسباب اخرى . كمثال على ذلك نورد وجهة نظر الامام احمد بن حنبـل الذى اكد ان معاوية لم يتمـرد على على لدوافع وطموحات شخصية وانما تأكيدا لحقه في الاخذ بثأر قريبـه عثمان . وعلى الرغـم من ان هذا الرأى لم يكن جديدا الا ان دافعه البعيد كان اثبات استمرارية امة المؤمنين وذلك بتجنب الاشارة الى فترة حكـم الامويين كمرحلة ساد فيها حكم غير شرعى . بالمثل يمكن ان نعثر في المؤلفـات التاريخية على افكار مشابهة عبر عنها بعض المؤرخين مثل البالادهورى الذى اعتمد على مصادر موالية للامويين في تكوين رايه الذى ادعى فيه بأن معـاوية لم يحاول الاستيلاء على منصب الخلافة وانما كان فقط يسعى للثأر من قتلة عثمـان (٤٥) .

---

(٤٥) Erling Ladewig Petersen, Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition, op. cit., pp. 44, 48, 115, 143 148.

ابدى ابن خلدون في معالجته لهذه الاحداث قدرا كبيرا من الموضوعية والحذر اذ تجنب الاحكام والاتهامات المتطرفة . وقد ذهب الى القول بأن اختيار على لم يتم بواسطة كافة زعماء المسلمين لان بعضهم تشتت في الدول التى فتحت حديثا في حين ان بعض المتواجدين منهم في المدينة امسكوا عن اعطاء بيعتهم لحين العثور على قتلة عثمان واجتماع كبار الشخصيات تمهيدا لاختيار الخليفة الجديد . وقد استبعد اى احتمال لتواطؤ على في عملية اغتيال عثمان باعتباره امرا غير معقول .

« فأما واقعة على فان الناس كانوا عند مقتل عثمان مفترقين في الامصار ، فلم يشهدوا بيعة على . والذين شهدوا فمنهم من بايع ومنهم من توقف حتى يجتمع الناس ويتفقوا على امام ... والذين كانوا في الامصار عدلوا عن بيعته ايضا الى الطلب بدم عثمان وتركوا الامر فوضي ، حتى يكون شورى بين المسلمين لمن يولونه وظنوا بعلى هوادة في السكوت عن نصرة عثمان من قاتليه ، لا في الممالاة عليه ، فحاش لله من ذلك » (٤٦) .

غير ان ابن خلدون لم يولى أهمية كبيرة في تعليله لاحداث الفتنة للدور الذى لعبه الخوارج او الدور الذى لعبه عمرو بن العاص في حين حظى ذلك باهتمام كبير من جانب بعض المؤرخين الاسلاميين — السنيين والشيعة على جد سواء — مثل البالا دهورى ، والديناوارى واليعقوبى والطبرى . ان السمة المشتركة التى تميز بها موقف هؤلاء المؤرخين الاربعة من دور الخوارج في الفتنة كانت تأكيدهم على مسئولية هؤلاء في تفتيت قوات على وما ترتب على ذلك من سقوط خلافته (٤٧) . هذا بينما وجد غيرهم في عمرو ابن العاص كبش فداء آخر للاضطرابات التى حدثت وللنتائج التى تمخضت عنها الفتنة (٤٨) . ولا يفوتنا عامل اخر وهو أن تلك الاعذار لم يكن مقصودا بها فقط مجرد الحفاظ على شرعية حكم بنى أمية — كما سيأتى ذكره — وانما أيضا

(٤٦) المقدمة ، ص ٥٥٧، ٥٥٨ ، MR. I, p. 439

(٤٧) E.L. Petersen Ali and Muawiya ...., op. cit., pp. 167, 173

(٤٨) N.A. Faris, "Development in Arab Historiography as Reflected in the Struggle Between Ali and Muawiya", in Historians of the Middle East, ed. B. Lewis, P. M. Holt, London 1962, p. 435.

بذل محاولة يائسة لابعاد مسئولية تصرفات الامويين واعمـــال التحريض التى قاموا بها ضد الخليفة على عن معاوية بن أبى سفيان الذى كان في نهاية الامـــر واحدا من صحابة الرسول (ص) .

فيما يتعلق بالتحول الاول في السلطة وبالجدل حول شرعية الخـلافة الاموية ، يجدر بنا ان نلاحظ اولا انه على عكس عديد من المؤرخين العـرب الذين لم يتعاطفوا مع أهداف معاوية (٤٩) الزمنية فان ابن خلدون دافـــع عنه على اساس أن خلافه ومحاربته لعلى بن أبى طالب لم ينبعا من أطمـــاع دنيوية زائلة وانما نتجا عن تباين في تفسير بعض المسائل الدينية . فهو اذن لم يتطرق اليه الشك في اخلاص ، كل هؤلاء الذين تورطوا في الفتنة لانهـم في رايه حاولوا بأمانة تطبيق حكمهم الخاص على الاحـــداث وانه لذلك يتعين التماس العذر لهم اذا اخطأوا .

« وغاية الخلاف الذى بين الصحابة والتابعـــين انه خلاف اجتهادى في مسائل دينية ظنية » . « فلا يقعن عنـدك ريب في عدالة أحد منهم ولا قـــدح في شيء من ذلك .... وعدالتهم مفروغ منها عند أهل السنة ... » « فلكلٍ مـن هؤلاء عذر فيما وقع . وكلهم كانوا مهتمين بأمـــر الدين ولا يضيعون شيئا من تعلقاته . ثم نظروا بعد هذا الواقـع واجتهدوا ... ونحن لا نظن بهم الا خيرا » (٥٠) .

---

(٤٩) E.L. Petersen, Ali and Muawiya ...., op. cit., p. 140.

هذا ونختلف مع بعض وجهات النظر التى عبر عنها اروين روزنتال فى كتاب حديث له سنشير اليه الان ، وخاصة ما ذهب اليه من القول بأن ابن خلدون كان ضالعا فى العداء التقليدى ضد معاوية بن أبى سفيان ، وأنه كان مهتما أولا وقبل كل شيء بالدولة التى تقوم على القوة المجردة ، وأنه عزا تدهور الخلافة الى اضمحلال دور الدين . انظر آراءه تلك فى :

Erwin Rosenthal, Islam in the Modern National State Cambridg 1965, pp. 18, 19.

خلافا لذلك ، سنثبت فى بقية هذا الفصل ، بين اشياء أخرى ، أن ابن خلدون كـان واحدا من المفكرين المسلمين الذين انتحلوا الاعذار لمعاوية ودافعوا عنه ، وأن تفســـيره العقلانى للتغيرات والتحولات التى طرأت على الخلافة لم يكن بأى حال أقل اهمية فى سياق مناقشاته من دراسته التفصيلية لمختلف جوانب الدولة الزمنية التى تقوم على القـــوة راسماها الملك ، وأخيرا أنه عزا اضمحلال الخلافة ــ وكذلك دور الدين ــ الى الانتقـــال من البداوة الى الحضارة وخروج الترف عن الحد وسوء استخدام الثروة علاوة على الدور الذى لعبته العصبية .

(٥٠) المقدمة ، ص ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٦٠ ، MR. I, pp. 438, 440, 443

وفي الواقع ، فان هذا الموقف المتهاون لا يتفق اطلاقـــا وبعض الاراء الاخرى التى تناولت تحول سلطة الخلافة الى العصبية الاموية . فمثلا في حين سلم البالاد هورى بشرعية الخلافة الاموية فانه عزا هذا التحول اساسا الى انشقاق الخوارج بعد واقعة التحكيم مما حرم عليا من الحصــول على الاعتراف العام به ومهد الطريق للامويين (٥١) . وطبقا للمؤرخ السنىالطبرى وكذلك المؤرخ الشيعى الديناوارى فان هذا التحول الذى طرأ على مقـــر السلطة السياسية هو في رأيهما غير شرعى . وعلى الرغم من أن كليهما ركز على مسئولية الخوارج نجد أن الطبرى أضاف سببا اخر اذ عزا التحـــول أيضا الى اغتصاب معاوية للحكم بسبب ولعه الشديد منذ البداية بالحصول على السلطة . اما الديناوارى فقد حرص على اثبات حق علي في محـــاربة خصومه بحد السيف وبخاصة الامويين الذين لم يكن لهم حـــق مشروع في الخلافة والذين أدى تمردهم على الخليفة الى شق وحدة الامة الاسلامية(٥٢).

على كل ، لم تكن الشيعة هى الطائفة الوحيدة التى اســـتخدمت ذريعة الحفاظ على وحدة المؤمنين كحجة ضد أعدائها . فقبلهم لجـــأ الشعراء والمؤرخون الموالون للامويين الى استخدام نفس هذه الذريعة مثل عبد الله بن زبير الاسدى الذى أيد تحول السلطة الى أيديهم ممجدا معاوية لقمعه الفتنة ولرفعه راية العقيدة ولاستعادته وحدة الاسلام .

يختلف ابن خلدون عن الكتاب الآخرين من أنصار واعداء بنى اميـــة على السواء . ففى تفسيره العقلانى للفتنة ولفرض الامويين لمبدأ الوراثة على نظام الخلافة ، ادعى ابن خلدون أن مثل تلك التصرفات كانت ضرورية للحفاظ على وحدة العصبية الاموية التى تطلعت الى الاستيلاء على السلطة والحفاظ عليها . اذن فهو لم يتحدث عن الحفاظ على وحدة الامة الاسلامية وانما عن ضرورة الحفاظ على وحدة الجماعة الحاكمة ــ الامويون ــ الذين شكلوا في ذلك الوقت أقوى عصبية في قبيلة قريش (٥٣) .

ويمكن أن نستطرد هنا قليلا لنوضح ان كثيرا من التابعين عبـــروا في وقت مبكر يرجع الى أواخر القرن الاول الهجرى عن معارضتهم للتحول الى الحكم الوراثى . نذكر من هؤلاء على سبيل المثال الحسن البصرى (رض) من السلف الذين أطلق عليهم فيما بعد أهل السنة والجماعة . يروى عنه انه قال : « افسد امر هذه الامة اثنان : عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية

---

(٥١) E.L. Petersen, Ali and Muawiya ...., op. cit., pp. 145, 146.

(٥٢) Ibid., pp. 157, 167.

(٥٣) المقدمة ، ص ٥٥٣، ٥٦١ ، **MR. I pp. 432, 444**

برفع المصاحف ، والمغيرة بن شعبة حين أشار على معاوية بالبيعة ليزيد . ولولا ذلك لكانت شورى الى يوم القيامة » (٥٤) . ويقول الحسن البصرى في معاوية : « اربع خصال كن في معاوية لو لم تكن فيه الا واحـــدة لكانت موبقة : انتزاؤه على هذه الامة بالسيف حتى اخذ الامر من غير مشورة ، وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة . واستخلافه بعـده ابنه . وادعاؤه زيادا وقتله حجرا وأصحاب حجر ... » (٥٥) . ويروى السعودى في نفس المعنى ان عمر بن هبيرة حين ولاه يزيد بن عبد الملك العراق وخراسان بعث الى الحسن البصرى وغيره من التابعين ليحصل على تأييدهم ليزيد فرفض الحسن البصرى قائلا : « يا ابن هبيرة خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في اللـــه . أن الله يمنعك من يزيد وأن يزيد لا يمنعك من الله . يا ابن هبيرة انه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » (٥٦) .

لتلخيص هذا الجزء المقارن من مناقشاتنا نقول انه على الرغم من أن المقدمة تضمنت الاشارة الى بعض المنازعات القديمة المثيرة للجدل جـــول اسباب ونتائج الفتنة فان تلك المنازعات لم تكن محور تفكير ابن خلدون . ففى سرده لهذه المنازعات وتفسيره الجـــديد للتغيرات العنيفة ــ التى سنناقشها فيما بعد ــ لم يركز كثيرا على المشاعر الفردية لزعيم يحاول الاخذ بثأر ابن عشيرته كما لم يوجه اللوم والمسئولية بالنسبة لوقوع هـذه التحولات على جماعات سياسية أخرى أو على قضايا فرعية مشابهة ، وانما كان جل اهتمامه ، منصبا على الوسيلتين الجديدتين اللتين تميز بهما أسلوبه في المعالجة الا وهما تغير طبيعة حياة العرب من البداوة الى الحضـــارة ومفهومه للعصبية .

لقد درس ابن خلدون العلاقات المتبادلة اثناء وبعد الفتنة بين الخلفاء والقوى الاجتماعية البارزة في ذلك الوقت ، واهتم بابراز أهمية الوسيلتين السابقتين واستخدمهما في تحليله للادوار التى لعبتها العصبيات المختلفة والحكام وكبار الشخصيات من العرب والعجم والخاصة والعامة . وقبل أن يقدم لنا تفسيره العقلانى للتحول الاول في مقر السلطة السياسية ، حـدد الموقف الاسلامى التقليدى الذى يترك حق اختيار الخليفة « لفطنة وحسن ادراك جميع المسلمين المؤهلين الذين أطلق عليهم أهل الحل والعقد » .

---

(٥٤) السيوطى ، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق ، ص ٧٩ ، انظر أيضا : محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٦٨، ٦٩ .

(٥٥) ابن الاثير الكامل فى التاريخ ، طبعة أحمد الحلبى ١٣٠٣ ، الجـزء الثالث ، ص ٢٠٩ .

(٥٦) المسعودى ، مروج الذهب ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ١٢٨ .

« واذا تقرر أن هذا النصب (اى نصب الامام) واجب باجماع ، فهو من فروض الكفاية وراجع الى اختيار أهل الحل والعقد ، فيتعين عليهم نصبه » (٥٧) .

المشكلة التى واجهها ابن خلدون كانت هى التحول من مثل هذا الاسلوب في تنصيب الخلفاء الى اسلوب جديد لا ىنصب الحكام فيه بالاختيار وانما بالتعيين بطريقة وراثية .

٢ ـ المراحل الثلاث لتفسير الفتنة الكبرى والتحول اللاحق في مقر السلطة السياسية :

يمكن التمييز بين ثلاث مراحل في تفسيره العقلانى لكل تلك التطورات. في المرحلة الاولى التى تغطى فترة حياة الرسول محمد (ص) ، أوضح ابن خلدون كيف كان الناس مبهورين بوحى القرآن الكريم ومعجزات الرسول وظهور الملائكة . أدت هذه الظواهر الالهية المتتالية الى صرف انظار الناس عن الامور الدنيوية ، فأصبحوا وحدة واحدة تحدوهم الرغبة في التضحية من أجل الدعوة الجديدة . بالمثل، فجرت مشاعرهم الدينية العارمة وازعا ينبع من داخل انفسهم يمنعهم طواعية عن فعل المنكر . بالتالى لم يفكر أحد في ذلك الوقت في مسائل خلافة الرسول او الحاجة الى قوة خارجية ـ توفرها العصبية او اية سلطة ملكية ـ لتوحيد صفوف الامة وخلق الوازع الضرورى في نفوس الناس .

في المرحلة الثانية خلال حكم الخلفاء الراشدين حدث تغير محدود في اسلوب حياة الامة ، واقترن ذلك بتوقف ظهور المعجزات وتراخى الدافع الدينى تدريجيا . ثم بدأت الامة الاسلامية تولى اهتماما أكبر بمسألة الخلافة الاسلامية كنتيجة للظروف السياسية الجديدة والاحتياجات الملحة التى واجهتها سواء تلك المتعلقة بحماية الدعوة الاسلامية الجديدة من مخاطر الردة من جانب بعض القبائل في اعقاب وفاة الرسول (ص) ، أو للاعداد للفتح الاسلامى ! وقد جرت عملية الاستخلاف في هذه المرحلة بالاسلوب التقليدى الذى شرحه ابن خلدون من قبل والذى أشار اليه فيما بعد على أنه السنة التى سار عليها الخلفاء الراشدون . ويمكن ايجاز تعليقاته على التغيرات التى طرأت خلال هاتين المرحلتين في السطور التالية :

---

(٥٧) المقدمة ، ص ٥٢١ ، MR. I, p. 392

« فلما انحسر ذلك المد بذهاب تلك المعجزات ، ثم بفناء قـــرون الذين شاهدوها ، فاستحالت تلك الصبغة قليلا قليلا وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان واصبح الملك والخلافة والعهد بهما مهما من المهـــمات الاكيدة كما زعموا ، ولم يكن ذلك من قبل ... ثم تدرجت الاهمية زمان الخلافة بعض الشيء بما دعت الضرورة اليه في الحماية والجهاد وشأن الردة والفتوحات فكانوا بالخيار في الفعل والترك كما ذكرنا عن عمر رضى الله عنه » (٥٨).

وقد لاحظ ابن خلدون في مكان آخر من مقدمتـــه (٥٩) ، أن تلك التغيرات اقترنت هى الاخرى بعامل هام صارت له تأثيرات بعيدة المـدى على حياة المسلمين وهو ازدياد ثروتهم نتيجة الغنائم التى حصلوا عليهـا أثناء الفتوحات . واعتبارا من ايام الخليفة الثالث عثمان بن عفان تلاشت مظاهر الحياة البسيطة الخشنة وحلت محلها حياة اليسر والرفاهيـــة . وقد اثبت هذا التغير في طبيعة الظروف المعيشية كما اسلفنا مغـــزاه العميق وخاصة بالنسبة لسير الاحداث أثناء وبعد الفتنة الكبرى .

بدأت المرحلة الثالثة في تفسيره للتحول الاول في مقر الســـــلطة السياسية بعد الفتنة وتميزت باتجاهه المتزايد نحو ابراز دور العصبية . فقد سلم بأن موقف الخليفة الرابع على بن أبى طالب حيال الفتنة كـان موقفا صائبا ، وانه على الرغم من أن معاوية كان مخطئا الا ان نوايــــاه لم تكن سيئة . أما المشكلة الحقيقية التى واجهها فكانت تكمن في تفســـير تجاهل معاوية للاسلوب الذى كان متبعا اى الغائه للشورى في اختـــيار الخلفاء وتعيينه ابنه خلفا له وهو تحول خطير فرض نظام الحكم الوراثى على السياسة الاسلامية . نلاحظ هنا أن ابن خلدون اشار مرتين بشـــكل غير مباشر الى عملية الشورى حيث اطلق عليها في المرة الاولى السنة التى سار على هديها الخلفاء الراشدون الاربع . ففى رأيه أن معاوية ومن جاء بعده من الحكام يجب عدم ادانتهم لانتهاكهم السنة التى اتبعها هـــؤلاء الخلفاء الاربع لان أوضاعا وظروفا جديدة قد طرأت. فقد خبا الوازع الدينى وبدأت المصالح المتعارضة تحدث تأثيرها مما أظهر الحاجة الى انـــواع مستحدثة من الوازع مستمدة من العصبية أو السلطة الملكية لكى تحـــل محل الوازع الدينى السابق ولكى تتلاءم مع ظروفهم المعيشية الجديدة .

---

(٥٨) المقدمة ، ص ٥٥٦ ، MR. I, p. 437

(٥٩) المقدمة ، ص ٥٤٢،٥٤٣ ، MR. I, pp. 419, 420

في ظل هذه الاوضاع تطلعت العصبية الاموية القوية الى بسط سيطرتها الكاملة ونجحت في اقامة حكم ملكي بالقوة . ويرى ابن خلدون ان معاوية ما كان ليصمد امام عصبية قبيلته لان طبيعة العصبية تدفع زعيمها للتطلع للاستحواذ على كل المجد والسلطة له ولجماعته ، ولو أن معاوية عارض ارادتهم ولم يغتصب السلطة كلها له ولجماعته لدب الخلاف بينهم . ثم يدعى ابن خلدون ان تجنب معاوية لحدوث الشقاق بينهم كان أهم لديه من التغاضي عن أمر لن يثير كثيرا من النقد . وكانت تلك هي الاشارة الثانية غير المباشرة الى القضاء على أسلوب الشورى في تنصيب الخلفاء . ولاهمية هذه القضية لدراستنا ، نورد فيمايلي نصاتفصيليالدفاعه عن معاوية ومن جاء بعده من الحكام ، وكذلك اشارتيه غير المباشرتين الى الانصراف عن التنصيب بواسطة الشورى .

« ثم انه وقع مثل ذلك من بعد معاوية ... مثل عبد الملك وسليمان من بني أمية ، والسفاح والمنصور والمهدي والرشيد من بني العباس ... ولا يعاب عليهم ايثار ابنائهم واخوانهم ، وخروجهم عن سنن الخلفاء الاربعة في ذلك . فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء . فانهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك ، وكان الوازع دينيا ، فعند كل أحد وازع من نفسه ، ... وأما من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية قد اشرفت على غايتها من الملك ، والوازع الديني قد ضعف واحتيج الى الوازع السلطاني والعصباني ... ولم يكن لمعاوية ان يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها ... ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالامر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من امر ليس وراءه كبير مخالفة ... »

« ... فلابد من اعتبار ذلك في العهد ، فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الامور والقبائل والعصبيات ، وتختلف باختلاف المصالح ، ولكل واحد منها حكم يخصه » (٦٠) .

لعلنا نلاحظ أن تبرير ابن خلدون يشير ضمنا الى ان حق اختيار رئيس الدولة لم يعد من صلاحيات اهل الحل والعقد كما كان قبل حكم معاوية ، وانما صار حق الاختيار محصورا وبشكل وراثي في القبيلة او الجماعة القادرة على الاستيلاء على الحكم بالقوة .

---

(٦٠) المقدمة ، ص ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، MR. I, pp. 433, 434, 422

٢ - التطبيق المبكر ((للعهد)) كأداة اضافية لتفسير التحول الاول في مقر السلطة السياسية :

ان المكانة التى تحتلها كلمة عهد (اى تعيين الحاكم لمن يخلفه) في تفسير ابن خلدون للمراحل الثلاث السابقة لا تزال تحتاج منا الى مزيد من التحليل . وسنقتصر هنا على دراسة علاقة هذا المصطلح بالتحول الاول المشار اليه ، بينما سنتناول في المبحث الخامس ادناه مغزى هذا المصطلح بالنسبة لتفسيره العقلانى للتغيرات التى طرات على اسس السلطة السياسية .

يقول ابن خلدون ان اسلوب العهد في تنصيب الخلفاء كان معترفا به كجزء من الشريعة وذلك من خلال اجماع الامة الاسلامية ، وان مثل ذلك الاسلوب كان مقبولا وملزما (٦١) . واقتداء بغيره من الفقهاء المسلمين ، فقد استشهد في مناقشته بتعيين ابى بكر لعمر بن الخطاب كخليفة ثان من بعده ، ثم تعيين عمر بعد ذلك لستة من كبار الصحابة لكى يختاروا من بينهم الخليفة الثالث .

هكذا اعتمد ابن خلدون على هذين المثالين لتبرير تعيين الامويين لابنائهم واشقائهم كخلفاء لهم . غير انه تناقض مع نفسه في تبريره هذا وذلك لسببين :

اولا : ان اختيار ابى بكر لعمر بن الخطاب جاء في وقت قال عنه ابن خلدون انه تميز بأن الناس كانوا يتصرفون بمقتضي وازعهم الدينى الداخلى . معنى ذلك وطبقا لمفهومه لهذا الوازع الدينى فان ابا بكر لم يكن ينصرف بدافع شخصي او دنيوى . على العكس من ذلك كان الحال في اوائل حكم بنى امية ، اذ انه طبقا لتحليل ابن خلدون أيضا فان اسلوب المعيشة كان قد تغير وخبا الوازع الدينى وبلغت العصبية غايتها النهائية بتأسيس السلطة الملكية . هذا التحول ، بالاضافة الى التغيرات العنيفة التى اعترف بها ابن خلدون وبخاصة فيما يتعلق بالوازع ، والظروف التى اكتنفت تنصيب الخلفاء والحكام في كل من الحالتين ، كل ذلك يكشف افتقار مقارنته الى الدقة ، والى عدم توفر حد ادنى من التماثل بين الموقفين موضع المقارنة .

---

(٦١) المقدمة ، ص ٥٥١ ، MR. I, p. 430

ثانيا : ان استشهاده بتصرف عمر بن الخطاب يفتقر هو الآخر الى الدقة لانه لم يعين ابنه او اخاه كما صار اليه الحال بعد الفتنة ، وانما عين ستة اشخاص من بين اكثر الرجال المشهود لهم بالورع والتقوى والكفاءة في ذلك الوقت لكي يختاروا لا لكي يعينوا خليفة له . وعلى الرغم من ان تصرفي ابى بكر وعمر وتطبيقهما للعهد لم يكونا تعبيرا عن اى نمط وراثى في الاستخلاف الا ان ابن خلدون — شأنه في ذلك شأن بعض فقهاء المسلمين — تعلق بهاتين السابقتين لكى يبرر التحول الذى أصاب نظام الحكم الاسلامى بعد الفتنـــة .

هنا تجدر ملاحظة وهى انه خلافا لما ذهب اليه ابن خلدون ، فـــان الماوردى وضع حدا فاصلا بين اسلوبى تنصيب الخلفاء . فقد ذكـــر في مستهل كتابه (٦٢) أن الخليفة يمكن تنصيبه اما عن طريق الاختيار وذلك بواسطة الشورى أو تعيينه بالعهد . ومن المحتمل أن ابن خلدون في سعيه لتدعيم تفسيره العقلانى لم يأخذ بهذا الفصل الحاسم بين الاسلوبين بهدف سد الفجوة بينهما عن طريق الاستشهاد بالسابقتين المبكرتين للعهد وان كان ذلك قد تم بشـــكل غير موفق . الا ان ابن خلدون تفوق على الماوردى بشرح الاسباب التى ادت الى التغير والتطورات التى اثرت على اســلوب العهد الى ان انتهى الامر الى نظام وراثى بحث . بالاضافة الى ذلك ، فـان العهد كما جاء في مقدمة ابن خلدون كان مشروطا ، بمعنى ضرورة أن يتوفر حسن النية لدى من يعهد به وذلك حفاظا على قدسية منصب الخـــلافة وليس فقط توريث الابناء والاشقاء ابهة الحكم .

« وأما ان يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الابناء فليس من المقاصد الدينية ، اذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده ، ينبغى أن تحسن فيه النية ما أمكن خـوفا من العبث بالمناصب الدينية » (٦٣) .

ان هذا الشرط الذى وضعه ابن خلدون على تطبيق العهد يتفـــق والاتجاه العام الذى إتبعه في تفسيره العقلانى حيث كان يقر بشرعية نظـــم حكم الامويين والعباسيين الاوائل فقط لانهم في رايه كانوا متمســـكين بالشريعة الاسلامية وان تطبيقهم للعهد يتفق ومتطلباتها .

(٦٢) الماوردى ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٥ .
(٦٣) المقدمة ، ص ٥٥٤ ، MR. I, p. 434

٤ ـ آثار التحول في مقر السلطة السياسية على أهل الحل والعقد :

نتابع دراسة التفسير العقلاني لابن خلدون لتحول سلطة الخلافة الى يد العصبية وذلك بمحاولة تتبع آثار ذلك التحول على شكل ودور هيئة أهل الحل والعقد . نلاحظ أولا ان اعتبار شخص ما من أهل الحل والعقد لم يكن قبل الفتنة يستلزم أي ولاء لقبيلة ما أو مزاولة اية مهنة معينة ، وانما كانت الشروط الوحيدة هي القبول العام واعتراف الناس بأهليته وتبحره في علوم الدين وصفاته الخلقية وقدراته العسكرية أو مدى حكمته ونفاذ بصيرته . لهذا فان التغيرات التى تعرضت لها هيئة الحل والعقد سواء من حيث التشكيل أو من حيث الدور هي تغيرات هامة تسترعى الانتباه لما لهذه الهيئة من نفوذ واسع نتج عن انبثاقها من كافة فئات الامة ، والتى كان من المفروض أن تعبر عن ارادتها . وكمفكر واقعي أرجع ابن خلدون تلك التغيرات الى قوة العصبية مؤكدا أن تلك الجماعات التى فقدت مكانتها أو صلتها بالعصبية الحاكمة تفقد بالتالى حقها في ممارسة الشورى أو المشاركة في القرارات التى يتخذها أهل الحل والعقد . وكانت تلك هي الاشارة الوحيدة والصريحة التى وردت في تفسيره العقلاني للاسباب التى ادت الى انهيار دور الشورى . وقد عدد القضاة والفقهاء كأمثلة لاولئك الذين كانوا يمارسون عادة دورا هاما في الفترات السابقة ثم فقدوا نفوذهم كأهل حل وعقد .

> « وربما يظن بعض الناس ... أن فعلل الملوك فيما فعلوه من اخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوح .. فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه . وحكم الملك والسلطان انما يجرى على ما تقتضيه طبيعة العمران والا كان بعيدا عن السياسة ... لان الشورى والحل والعقد لا تكون الا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو ترك ، واما من لا عصبية له .. فأى مدخل له في الشورى ، أو أى معنى يدعو الى اعتباره فيها . اللهم الا شوراه فيما يعلمه من الاحكام الشرعية ... » (٦٤) .

يتضح من كلامه ان المعيار المقبول أصبح هو العصبية والقوة السياسية خلافا للمتطلبات السابق ذكرها . وأدى استبعاد الفقهاء والقضاة وأمثالهم من كبار الشخصيات الى تغير جذرى مماثل في شكل هيئة الحل والعقد التى اصبحت تمثل السلطة الملكية الحاكمة بأكثر مما تمثل الامة الاسلامية . هناك عامل آخر ورد بالمقدمة وغيرها من الدراسات التاريخية

---

(٦٤) المقدمة ، ص ٥٧٤ ، MR. I, p. 459 .

أسهم هو أيضا في كشف الصفة الجديدة غير التمثيلية لاهل الحل والعقد ، الا وهو امتناع بعض الفقهاء الشرفاء عن المشاركة في مثل هذه النشاطات العامة او التعاون مع السلطة الحاكمة المنحرفة بسبب اساليبها القمعية وابتعادها عن مبادىء وروح القرآن الكريم والسنة النبوية . (٦٥) ولعل شرح ابن خلدون لهذه التغيرات التى طرات على تشكيل هيئة الحل والعقد يكشف كيف استطاعت العصبية السيطرة عليها ، كما يوضح وهو الاهم اثر التغير في مقر السلطة السياسية على تشكيل تلك الهيئة .

ثم شرح ابن خلدون اثر ذلك التغير على دور أهل الحل والعقد والتى حولها الحكام الى هيئة استشارية لا حول لها ولا قوة يقتصر دورها على ابداء الراى في بعض المسائل الدينية . ويعتبر هذا ولا شك تغيرا جوهريا بالنسبة لوظائفها الاصلية وهى تحسس عوامل التفضيل والاتجاهات الغالبة بين الامة للاهتداء بها في مبايعة شخص ما لمنصب الخلافة . اما الاسلوب الجديد فكان انتهاكا لتلك الطريقة المبكرة وذلك باساءة استخدام السابقة التاريخية لتعيين أبى بكر لعمر بن الخطاب (٦٦) لتبرير عمليات تعيين الابناء والاخوة في قمة السلطة . وقد أبقى الحكام على هيئة الحل والعقد بتشكيلها الجديد كواجهة دينية ظاهرية . ولكن حيث أن تشكيل تلك الهيئة كان يتم أساسا من بين صفوف السلطة الحاكمة او نفس جماعة المصلحة ، فان دورها صار ـ كما هو متوقع ـ مجرد الموافقة على تعيين الحاكم بالاسلوب الوراثي من أجل اضفاء شرعية كاذبة على تنصيبه .

٥ ـ بعض الفروض المستخلصة :

يمكن استقراء ستة فروض من عرض ابن خلدون لاحداث الفتنة الكبرى وتحول سلطة الخلافة الى يد العصبية .

---

(٦٥) المقدمة ، ص ٤٥٩، ٤٥٠ ، MR. I, p. 429

وقد استشهدنا أعلاه فى الحواشى ٥٤، ٥٥، ٥٦ بالتابعين (رض) وغيرهم من فقهاء ومؤرخى الاسلام الذين عارضوا التحولات التى طرأت على الخلافة وخاصة الغاء مبدأ الشورى فى اختيار الخلفاء معتبرين تصرفات الامويين اغتصابا غير مشروع للسلطة دفعت اليه الاطماع الشخصية ، وذكرنا من هؤلاء التابعين الحسن البصرى وسعيد بن المسبب . بالمثل، عانى الامامان أبو حنيفة ومالك فى ظل العباسيين أيضا لعزوفهم عن التعاون معهم ورفضهم اعتبار حكمهم المطلق حكما مشروعا . أنظر فى ذلك أيضا : ـ
E.L. Petersen, Ali and Muawiya ...., op. cit., pp. 156, 157, 167.

(٦٦) Cf., Ibid., p. 196;

صحيح البخارى ، طبعة صبيح القاهرة ، المجلد التاسع ، ص ٩٧ ، طه حسين ، الفتنة الكبرى ، القاهرة ١٩٥٩ ، الجزء الاول ، ص ٤٨، ٦١ .

الفرض الاول :

رغم ترديد ابن خلدون لبعض الحجج والنغمات القديمة المثيرة للجدل حول اسباب ونتائج الفتنة، الا انها لم تشكل محور مناقشاته ، فهو مثلا لم يعلق اهمية كبيرة على مسألة الاخذ بالثأر ولا على دور كل من الخوارج وعمرو بن العاص . وخلافا لاراء الكتاب الموالين او المعادين للامويين ، ادخل ابن خلدون عنصرا جديدا في تفسيره للفتنة وللتحول اللاحق الى الحكم الوراثي وذلك بأن عزا الى عصبيتهم التطلع الى الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها . لقد أدعى أن مثل تلك التحركات لم يكن ممكنا تجنبها وان معاوية لم يعارضها بغية الحفاظ على وحدة العصبية الاموية . اذن لم يورد ابن خلدون هنا الذريعة المعتادة والسائدة آنذاك التى تتعلل بالحفاظ على وحدة الامة الاسلامية ، وانما تحدث عن ضرورة الابقاء على وحدة الجماعة الحاكمة وهم الامويون والتى شكلت في ذلك الوقت اقوى عصبية في قبيلة قريش .

الفرض الثانى :

ابرز ابن خلدون الدور الحيوى الذى لعبته القوة في احداث تغيير في مقر السلطة السياسية في اطار نظام الخلافة . وشرح كيف كان الامويون قادرين على تحويل السلطة السياسية بالقوة من الخليفة الرابع على بن أبى طالب الى عصبيتهم . علاوة على ذلك فقد تتبع تأثير التغير في مقر السلطة السياسية على تشكيل ودور اهل الحل والعقد .

الفرض الثالث :

قدم ابن خلدون تفسيرا جديدا للمبدأ الاسلامى الهام « الشورى » بغرض اضفاء الشرعية على قيام الامويين بتحويل مقر السلطة السياسية الى عصبيتهم . وبعد تضمين تبريراته اشارتين غير مباشرتين الى أسباب التخلى عن تطبيق مبدأ الشورى أورد عبارة واحدة صريحة اعرب فيها عن رايه بأن اولئك الذين يفتقرون الى القوة التى تدعمهم والذين لا ينتمون الى عصبية معينة لا يحق لهم ممارسة الشورى . ان لهذه النقطة — التى اغفلها حتى الان جميع المؤلفين الذين كتبوا عن ابن خلدون — اهمية خاصة لتفهم احد جوانب نظريته السياسية لانها تشرح كيف انه لا يمكن التوفيق بين الشورى والعصبية . ان موقفه من هذه القضية كان متفقا تماما مع تفسيره للاحداث السابق مناقشتها . فحيث أن العصبية تقود بطبيعتها الى اقامة نظام حكم ملكى وراثى بالقوة ، فقد تعين عليه تقديم تفسيرات جديدة لمبدأ الشورى ولتطبيقه المبكر حتى يتلاءمان مع مفهوم العصبية والسلطة .

الغرض الرابع :

أن تفسير ابن خلدون الجديد للشورى كان مكملا لمقارنته غير الدقيقة بين تطبيق اسلوب العهد على يد اثنين من الخلفاء الراشدين من ناحية ، وبين تطبيقه على يد الحكام الامويين الاوائل من ناحية اخرى . ولو أن هذه المقارنة اجريت بين موقفين متجانسين لما احتاج الامر الى ادخال تفسير جديد للشورى . لتوضيح ذلك نقول أن ابن خلدون ذكر صراحة ان تطبيق ابى بكر وعمر للعهد لقى قبولا وتأييدا اجماعيا عاما آنذاك لا تفاقه مع الشريعة . فاذا كان الامر كذلك فانه تكفى الاستناد الى هاتين السابقتين لاضفاء الشرعية على النمط الاموى للعهد وفرض الامويين لنظام الحكم الوراثى . غير اننا نشك في ان يكون ابن خلدون قد وجد في هاتين السابقتين البرهان الكافى طالما انه يعرف جيدا وربما بأكثر مما يعرف اى فقيه آخر أن تغيرات جذرية اثرت على اسلوب معيشة العرب وعلى الوازع الدينى والعصبية الاموية . اضف الى ذلك ان مقارنته لموقفين غير متجانسين اطلاقا مثلما فعل ثم استنباط النتائج بناء على هذه المقارنة انما يعد خرقا لاحد مبادئه النظرية في التاريخ والذى حذر كثيرا من اغفاله وهو المبدأ الخاص بضرورة مراعاة الاختلافات في الحياة الاجتماعية للامم والناجمة عن تغير الاوقات ومرور الزمن (٦٧) . وحيث إنه من غير المحتمل ان يكون هذا التناقض قد فات على مفكر مثل ابن خلدون ، فانه من الافضل النظر الى المقارنة التى اجراها على أساس انها من قبيل الاعذار الدينية التى درج سابقوه على الاستعانة بها وخاصة فيما يتعلق بهاتين السابقتين. غير انه تجاوزهم في محاولته لضمان الخروج بتفسير متوازن، وهى مهمة لم تكن سهلة ما لم يستطع أولا اثبات تعذر الاستعانة في الظروف الجديدة بالاسلوب المبكر الاخر في اختيار الخلفاء عن طريق الشورى . وكان ذلك بالضبط هو ما فعله ابن خلدون حين اعتمد على الوسيلتين الزمنيتين اللتين استخدمهما في تفسيره العقلانى وذلك بادعائه أن الجماعات أو الاشخاص الذين يفتقرون الى السلطة والقوة يعجزون عن ممارسة الشورى او المشاركة في تسيير شئون الامة . وحيث ان الامويين كانوا يشكلون اقوى العصبيات ، ولم يكونوا راغبين في السماح بتنصيب اى حاكم من خارج صفوفهم — كما قال — فقد اصبح من الاسهل الادعاء باستحالة الاخذ باسلوب اختيار الخلفاء في ظل الظروف الجديدة التى نشأت في اعقاب الفتنة ، وبأن تبنى نظام الحكم الوراثى كان امرا لا مفر

(٦٧) المقدمة ، ص ٢٥٢ وما بعدها ، MR. I, pp. 56 ff.

منـه . لهذا قلنا في تحليلنا اعلاه ان تفسيره الجديد للشورى يعتبر مكملا لمناقشته لاسلوب العهد .

الفـرض الخامس :

وضع ابن خلدون قيدا على تطبيق العهد . وطبقا لرايه فان الفترة المبكرة من حكمى بنى امية وبنى العباس كانت لاتزال ممتزجة ببعض المظاهر الدينية للخلافة الرشيدة . تأسيسا على ذلك قال بجواز نقـل الامويين لسلطة الخلافة الى عصبيتهم ، واستخدامهم لاسلوب العهد في تعيين ابنائهم واشقائهم كخلفاء لهم . لكنه خلافا لبعض الفقهاء والمؤرخين الآخرين جعل هذه الاجازة الشرعية لممارسة العهد بشكل وراثى مشروطة بتوافر حسـن نية الحاكم الذى يقوم بالعهد وذلك حفاظا على قدسية منصب الخلافة ، وحتى لا يصبح مجرد توريث للابهة والمجد .

الفـرض السادس :

اخيرا يمكن استخدام تعليله هذا كاختبار آخر للمقطـع الاول من افتراضنا المنهجى الرابع في الفصل الثانى اعلاه حيث اثبتنا انه على الرغم من ان ابن خلدون كان يلجأ احيانا الى مدخل مزدوج عندتناول المسائل الروحية والزمنية ، الا ان هذا الاسلوب لم يكن القاعدة العامة التى اتبعها . فتحليلنا الذى انتهينا منه الآن حول تفسيره للتحول في مقر السلطة السياسية يثبت انه كان يلجأ الى مدخلين في نفس الوقت لاثبات قضية واحدة . فهو من ناحيـة يلجأ الى تفسير عقلانى لشرح الظروف التى أدت الى الانصراف عن الشورى ، ومن ناحية اخرى يلجأ الى حجة دينية لاثبات ان التطبيق الاموى للعهد كان متمشيا مع السابقتين المذكورتين انفا . اى انه اخذ بمدخلين مختلفين في نفس الوقت للتحقق من صحة هدف واحد .

المبحث الرابع

اضمحلال الخلافة الاسلامية

كانت قضية اضمحلال الخلافة ، وهى قضية مثيرة للجدل ، من بين الموضوعات التى عالجها ابن خلدون في مقدمته . لكن مدخله لدراسة تلك القضية كان مدخلا فريدا فعلا وجديرا بالاهتمام . وسنخصص هذا المبحث لتناول مدخله لدراسة الظواهر السياسية الثلاث المرتبطة باضمحلال الخلافة وهى :

ـ التحولات المتعاقبة للسلطة من حكم جماعات معينة او عصبيات الى حكم ملكى مطلق .

ـ تعيين اكثر من خليفة واحد في نفس الوقت .

ـ الاتجاه الى التخلى عن شرط القرشية ، اى عن ان يكون الخليفة من نسل قبيلة الرسول قريش .

١ ـ بعض أوجه الخلاف الهامة بين ابن خلدون وسابقيه :

لمزيد من الايضاح ، سنبدأ بتقييم اهم نقاط الاتفاق والاختلاف حول الموضوع بين ابن خلدون وبين من سبقه من المفكرين المسلمين وذلك قبل دراسة تفسيره العقلانى للظواهر المذكورة اعلاه . ويمكن الاشارة باقتضاب الى الخلفية العقائدية لهذه المناقشة في الفقرة التالية . ان الراى الثابت للشيعة والخوارج (ما عدا المحكمة الاولى والنجدات) هو أن الامة تخطىء ان هى اقسمت يمين الولاء لخلفاء مزيفين لانها تكون بذلك قد انحرفت عن الطريق القويم للاسلام.على الجانب الآخر،كان الفقهاء والمؤرخون السنيون يحرصون على دحض أية مفاهيم أو تفسيرات تتناقض مع الشريعة أو تعرض للخطر اقتناعهم باستمرارية الخلافة التاريخية بدءا بالخلفاء الراشدين وحتى الخلفاء العباسيين . وقد وجد ذلك الموقف تعبيرا عنه في رد الفعل القوى المعادى لفرقة المعتزلة والذى تجسد في حركة تزعمها الامام احمد بن حنبل

(المتوفى عام ٨٥٥) واتباعه ايام الخليفة العباسي المتوكل (٨٤٧-٨٦١).
ثم استمر التيار المدافع عن المفاهيم التقليدية للشريعة وان كان قد اكتسب صيغة اكثر منهجية وذلك في الكتابات السنية لمدرسة الاشعرى (المتوفى عام ٩٣٥) . ولعلنا نتذكر ما اشرنا اليه اعلاه من تطلع فقهاء تلك المدرسة الى سد الفجوة بين المبادىء السامية للشريعة الاسلامية ، وبين الوضع السياسي المتدهور . ورغم تزايد الاتجاه نحو التحلل والاضمحلال ، اصر بعض المتمسكين بنظرية الاشعرى على الاستمرار التاريخي للخلافة وبالتالى تورطوا في تنازلات كبيرة من اجل اجازة تصرفات الخلفاء المتأخرين (٦٨) .

كانت النقاط الرئيسية التى اتفق عليها ابن خلدون مع سابقيه تتعلق بالدرجة الاولى بالعناصر الاساسية للنظرية السنية للخلافة . فمثلا اتفق مع اهل السنة ضد المعتزلة على ان الخلافة واجبة بالشرع لا بالعقل (٦٩) . اما بالنسبة لطريقة شغل منصب الخليفة فقد رفض مبدأ الشيعة حول النص والتعيين وايد الموقف السنى الذى ترك مهمة اختيار الخلفاء لحكمه ونفاذ بصيرة جميع المؤهلين من المسلمين اى اهل الحل والعقد كما ذكرنا قبلا . كذلك انتقد ابن خلدون مفهوما آخر رفع شعاره بعض الخوارج والمعتزلة (وخاصة الاصم) الذين ادى بهم خوفهم من ذم الاسلام للمظاهر السيئة المصاحبة للملك الى القول بأنه اذا اتفقت الامة على اقامة العدل وتنفيذ احكام الله تعالى فان منصب الامام يصبح غير ضرورى لا عقلا ولا شرعا (٧٠) . ولدحض وتفنيد هذا الادعاء والدفاع عن وجهة النظر السنية ، طبق ابن خلدون مفهومه الخاص بالعصبية ليوضح كيف ان الشريعة ادانت فقط المظاهر الشريرة للحكم الملكى . وسوف نتناول هذه الفكرة بالتفصيل فيما بعد .

« ثم نقول لهم ان هذا القرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئا ، لانكم موافقون على وجوب اقامة احكام الشريعة ، وذلك لا يحصل الا بالعصبية والشوكة ، والعصبية مقتضية بطبعها للملك ، فيحصل الملك وان لم ينصب امام ، وهو عين ما فررتم عنه » (٧١) .

---

(٦٨) E.L. Petersen, Ali and Muawiya ...., op. cit., p. 148.

(٦٩) المقدمة ، ص ٥١٩ ، ٥٢٠ ، MR. I, pp. 389, 390

(٧٠) الماوردى ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٣ ، عبد القاهر البغدادى ، اصول الدين ، ص ٢٧١ ، المقدمة ٥٢١،٥٢٧ ، MR. I, pp. 392, 402 ff.

(٧١) المقدمة ، ص ٥٢٠،٥٢١ ، MR. I, pp. 391, 392

مع ذلك يختلف ابن خلدون في تناول تدهور الخلافة الاسلامية عن مداخل سابقيه حول نقاط اساسية اخرى لعل أهمها الظواهـــر الثلاث السابق ذكرها في بداية هذا البحث . ولكى نضع المناقشـــة في ابعادها الحقيقية ، نقول ان ظاهرة اضمحلال الخلافة كانت هى الظاهرة الرئيسية، وما عداها انما كان ظواهر فرعية حدثت داخل اطارها ومن خلالهـــا . فمثلا يقول ابن خلدون ان نظام الخلافة بدأ في التحلل نتيجة للتغير في اسلوب المعيشة من البذاوة الى اقصي درجات الرفاهية في ظل الحضارة ، وكنتيجة ايضا للدور الذى لعبته العصبية . ففى إطار هذه الظاهرة الرئيسية اذن وقعت تغيرات متتالية انعكست بشكل خاص في نشأة وانهيار الممالك ، كما لم تنج الجماعات ايضا من نفس الآثار السيئة التى أدت الى تدهور الخلافة. لهذا حينما تفقد احدى الجماعات اسباب بقائها ــ سواء كانت تلك جماعة الامويين أو العباسيين أو جماعات الطوائف ــ ينهار حكمها مفسحا الطريق امام عصبية اقوى لاقامة نظام حكم جديد وهكذا دواليك . أن نشـــــأة الممالك القائمـــة على جماعات وانتقالها الى الحـــكم الملكى المطلـــق ــ والتى ندرسها هنا باسم « تحول مقر السلطة السياسية من حكم العصبية الى الحكم الملكى المطلق » ــ ما هى الا بعض تلك الظواهر الفرعيـــة التى اشرنا اليها والتى تحدث داخل اطار الظاهرة الرئيسية لاضمحلال الخلافة.

٢ ــ تحول مقر السلطة السياسية من يد العصبية الى الحكم الملكى المطلق :

لتفصيل موقف ابن خلدون من اولى هذه الظواهر الثلاث يجدر بنا ان نلاحظ انه خلافا للاتجاه العام الذى سلكه بعض اتباع نظرية الاشعرى، فان ابن خلدون لم يلح على الاستمرار التاريخى للخلافة . بدلا من ذلك فانه تتبع تطورتها وحلل اسباب ونتائج التحولات التى طرات على مقر السـلطة السياسية . ولعل من ابرز الامثلة الدالة على هذه الاختلافات هو كيفيـــة تناولهم لمشكلة امارة الاستيلاء . فبينما تعرض الفقهاء السابقين عليه لمختلف جوانب تلك المشكلة بغية العثور على موقع لها داخل النظام المتداعى للخلافة ، فان ابن خلدون وصف الحقائق كما هى بدون رتوش ولم يتردد في اعطاء كل ظاهرة اسمها الحقيقى . ويمكن اثبات ذلك بمقارنـــة مدخل ابن خلدون في دراســـة امارة الاستيلاء بالمداخل الاخرى التى لجأ اليها كل من الماوردى والغزالى وابن جماعة .

بالنسبة للماوردى ، نجد انه رغم حذره من تناول مسألةامارةالاستيلاء

في الفصل الخاص بالخلافة ، الا انه درسها كظاهرة مرتبطة بحكم الاقاليم . وفي جهوده الرامية الى تطبيع وتنظيم العلاقات المتبادلة بين الخليفة الرسمى وبين مغتصبى السلطة في شتى اقاليم الخلافة ، دعا الماوردى الى نوع من الاتفاق بين الجانبين يتعهد بمقتضاه السلاطين الاقليميون او الامراء بمؤازرة وتعضيد الخليفة العباسي ، ، والتسليم بسلطته الدينية ، والحكم وفقا للشريعة الاسلامية في مقابل اعتراف الخليفة بالسلطة التى اغتصبوها بالقوة. على العكس من ذلك استند ابن خلدون الى وسيلتيه المعروفتين في التعليل ليعرب عن رايه بأن اضمحلال الخلافة بهذا الشكل واتجاهها الى التفتت الى امارات منفصلة كان امرا لا مناص منه ، وبالتالى اعرب بشكل عملى عن عدم اقتناعه بمعقولية الحل الذى اقترحه الماوردى .

في حالة الغزالى ، وربما نتيجة لزيادة تدهور منصب الخلافة انذاك ، يمكن ان نلاحظ بعض التشابه بين قوله بأن الوسيلة الوحيدة لتسنم دست الحكم في عصره كانت هى القوة العسكرية ، وبين التحليل المفصل لابن خلدون لظاهرة الملك . غير ان المدخل العام للغزالى في دراسته المشكلة ظل مختلفا بوضوح عن مدخل ابن خلدون ويعكس السمات الرئيسية لمدخل الماوردى وبخاصة تمسكه الشديد بشرط القرشية وقصر منصب الخلافة على احد العباسيين من سلالة قريش . رغم ذلك فان الغزالى ذهب الى ابعد مما ذهب اليه الماوردى وذلك في معالجته للتحول اللاحق نحو الملكية المطلقة وتصويره للعلاقة التى لم تعد تدعو الى الحرج بين الخليفة العاجز والامراء المحليين . فقد ذكر ان الخلافة في عصره كان يعهد بها الى احد افراد الاسرة العباسية ، بينما يتولى الامراء والسلاطين الذين يعترفون بسلطة الخليفة الدينية مهام السلطة الزمنية في مختلف الاقاليم .

اما نظرية ابن جماعة ، فلا تقل اهمية بالنسبة للمقارنة التى نحن بصددها ، وان كانت تتناقض بشدة مع تفسير ابن خلدون . فعلى عكس تفسيره العقلانى لاضمحلال الخلافة نجد ان ابن جماعة كان يحاول انقاذ مؤسسة غير قائمة . لهذا نلاحظ ان تهافته على استخدام الاعذار القديمة التى طال ترديدها عن المحافظة على مصالح ووحدة الامة الاسلامية لم يضف اية معقولية على حججه او على موقفه المتطرف الذى ادعى فيه بأن القوة العسكرية قادرة على اقامة امامة صحيحة (٧٢) .

---

(٧٢) أنظر البند ٣ من المبحث الاول أعلاه ،
Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate" "al-Mauwardi's Theory of the Caliphate", op. cit., 142 — 145, 162 — 164.

باختصار ، كان ابن خلدون يختلف اختلافا كبيرا عن سابقيه الذين حاولوا تسكين امارة الاستيلاء داخل اطار الخلافة الاسلامية ، مع السعى لانقاذ مؤسسة الخلافة من الانهيار عن طريق اضفاء الصبغة الشرعية على عمليات اغتصاب السلطة بغية اغراء الحكام الزمنيين بقبول خضوعهم الاسمى للخليفة العباسى . وقد كان هؤلاء الفقهاء يظنون ان تلك الشرعية قد تحفظ المصالح العامة للناس ، وتدعم وحدة الامة الاسلامية وربما ايضا وقف الاتجاه نحو الانهيار . غير ان جهودهم وتوقعاتهم باءت بالفشل، وظلت مشاكل اضمحلال الخلافة والتحول الى الحكم الملكى المطلق دون تعليل منطقى الى أن كتب ابن خلدون مقدمته الشهيرة التى توصل فيها لاول مرة الى تفسير عقلانى لكل هذه الظواهر .

كيف شرح ابن خلدون اذن هذه الظاهرة الاولى ؟ كما قلنا من قبل فانه تتبع تطور الخلافة منذ نشأتها وشرح كيف ان النظام السياسي الاسلامى كان في البداية خلافة حقيقية خالية من اية اتجاهات او مظاهر استبدادية. وكان الخلفاء الراشدون يعطون الاولوية المطلقة لقضية الدعوة الاسلامية على كافة المصالح الدنيوية مع استعدادهم للتضحية بانفسهم في سبيل تلك الدعوة الجديدة والترفع عن الغش والخداع في معاملاتهم السياسية(٧٣). وكان لكل انسان في تلك الحقبة الفريدة وازعه الدينى الذى ينبع من داخل نفسه ويمنعه طواعيه من ارتكاب الشرور والمعاصي .

في أعقاب الفتنة الكبرى امتزجت هذه السمات المميزة للخلافة الرشيدة واختلطت بسمات الملك وبخاصة خلال المراحل المبكرة من حكم الامويين والعباسيين . وحدث تغير كبير اثر على الاساس الذى كان يقوم عليه الوازع الذى كان دينا فأصبح عصبية وسيفا . وعلى الرغم من هذا التحول الاول اعتبر ابن خلدون ان بعض خصائص الخلافة الرشيدة ظلت باقية في ذلك النظام الجديد . الا انه حين اساء الحكام الامويون والعباسيون فيما بعد استخدام مباهج الملك وانغمسوا في الرفاهية الزائدة وانتهكوا احكام الدين وطغوا واستبدوا ، اختفت معالم الخلافة ولم يبق منها الا اسمها . وهذا التغير الجديد في نظام الحكم الاسلامى هو ما اطلقنا عليه اصطلاح تحول مقر السلطة السياسية من حكم عصبية معينة الى حكم ملكى . وبالمقارنة بمناقشته حول التحول السابق ذكره ، يمكننا ان نلاحظ ان معالجته لهذا التحول الاخير في السلطة كانت اسهل واقل حساسية من الاول . فعلى عكس الحالة الاولى حيث كان النظام الوراثى الذى فرضه معاوية ومن جاءوا بعده

---

(٧٣) المقدمة ، ص ٥٤٧ ، MR. I, p. 426

لا يزال مختلطا ببعض السمات الدينية للخلافة الرشيدة ، فان الحكام في المراحل المتاخرة من حكم الامويين والعباسيين أعفوه من اى حرج . فقد انغمسوا في الحياة الناعمة والافراط في الملذات والموبقات يشجعهم على ذلك توفر حياة الترف والبذخ . لهذا لم يجد بن خلدون صعوبة في ادانة افعالهم وجعلهم مسئولية ضياع السلطة .

« فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة الى الملك . وان الامر كان في اوله خلافة ، ووازع كل احد فيها من نفسه وهو الدين ، وكانوا يؤثرونه على امور دنياهم وان افضت الى هلاكهم وحدهم دون الكافة » . « ... صار الامر الى الملك وبقيت معانى الخلافة من تحرى الدين ومذاهبه والجرى على منهاج الحق ، ولم يظهر التغير الا في الوازع الذى كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا ... ثم ذهبت معانى الخلافة ولم يبق الا اسمها ، وصار الامر ملكا بحتا ، وجرت طبيعة التغلب الى غايتها ، واستعملت في اغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ (٧٤) .

في معرض وصفه للانهيار الكامل للخلافة اشار ابن خلدون الى ان صراعات السلطة والفساد الناتج عما اسماه بخروج الترف عن الحد اضعفت العصبية العباسية وشجعت عصبيات فتية وقوية غير عربية على اغتصاب السلطة في بعض اقاليم الخلافة وتأسيس انظمة حكم يتراوح وضعها بين الاستقلال الجزئى او التام عن مركز الخلافة . وقد تميزت هذه المرحلة بالفصل بين العصبية المتحللة للخلافة وبين العصبيات الجديدة لنظم الملك . وبقضاء المغول على الخلافة العباسية تلاشت عصبية العرب بينما استمر حكم الملكيات المطلقة في الاقاليم التى كانت تابعة للخلافة المنهارة .

يتفق تحليل ابن خلدون لهذه التطورات الاخيرة مع معالجته النظرية التى سبق ان تناول فيها الاوضاع السياسية التى تسود في المراحل المتاخرة من حكم الاسرات المالكة . فاحتياجات الترف والرغبة في الاستئثار بكل السلطة السياسية تدفع الحاكم الى التخلص من مشاركة عصبيته له في الحكم ، كما يزين له الغرور والانانية حرمان زعماء العصبية الاخرين

---

(٧٤) المقدمة ، ص ٥٤٧، ٥٤٨ ، MR. I, pp. 427, 428

من الاسهام بأى قدر في قيادة الجماعة . تؤدى تلك التطورات الى نوع جديد من العلاقات بين افراد العصبية اذ يعزل الحاكم نفسه عن اتباعه ويستبد الشك وسوء الظن بين الطرفين . ويمكن اعتبار جميع التصرفات التى يأتى بها الحاكم خلال هذه المرحلة بمثابة انعكاس للسلطة المطلقة التى يحتفظ بها . ويلاحظ في جميع الفصول (٧٥) التى تناول فيها ابن خلدون اعراض واسباب تدهور الدولة انه لم يشر الى اى نوع من انواع الضوابط - دينية كانت أو أخلاقية - على ممارسة السلطة السياسية . ان الموقف هنا يختلف عن المراحل السابقة حين كانت قوى العصبية لا تزال مؤثرة وكان الحاكم ملتزما بالمصالح والاخلاقيات الطيبة لعصبيته على الاقل . ورغم ان اخلاقيات وخشونة رجال العصبية تتحلل نتيجة للترف الزائد والقمع ، الا انهم يستمرون في الصراع والمنافسة على السلطة السياسية . وللدفاع عن حكمه يلجأ الحاكم الى قمع منافسيه او قتلهم مما يؤدى الى ازدياد حدة الاتجاه نحو مركزية السلطة .

« فاذا استفحل العز والغلب ... وزخر بحر الترف والحضارة ، ونشأت الاجيال على اعتياد ذلك ، لطفت اخلاق الحامية ورقت حواشيهم ، وعاد من ذلك الى نفوسهم هيئات الجبن والكسل بما يعانونه من خنث الحضارة المؤدى الى الانسلاخ من شعار البأس والرجولية بمفارقة البداوة وخشونتها وبأخذهم العز بالتطاول الى الرياسة والتنازع عليها ... ويكبحهم السلطان عن ذلك بما يؤدى الى قتل اكابرهم » . « فيحيط بهم هادمان وهما الترف والقهر »(٧٦) .

يتعقد الموقف اكثر نتيجة للتبذير الشديد الذى يلجأ اليه الحاكم عبثا لضمان ولاء المرتزقة الذين يستجلبهم من الخارج ليستعين بهم ضد عصبيته الاصلية . وبعد تدهور قوة الاسرة الحاكمة ينتهى بها الامر الى الفناء الكامل وتصبح فريسة لاى معتد . تلك هى النتائج التى تعقب تحول السلطة من يد العصبية الى الملكية المطلقة . لتقييم وجهات نظره حول هذا التحول في مقر السلطة السياسية وكذلك التحول السابق الذى درسناه اعلاه ، يمكننا القول ان ابن خلدون لم يكن يؤيد الحكم المطلق . فالامثلة المعطاة تبين انه على الرغم من موقفه المعتدل ازاء الامويين الا ان مثله الاعلى ظل الدولة البسيطة للخلافة الرشيدة حيث كانت السلطة السياسية مشاركة بين الصحابة وامثالهم من افضل واكفأ شخصيات

(٧٥) المقدمة ، الفصول ٤٤ - ٤٨ ، MR. II, Chapters 42 — 46

(٧٦) المقدمة ، ص ٦٦٤،٦٦٩ ، MR. II, pp. 125, 120

الامة . وحين تحرك بدافع دينى لتبرير استيلاء الامويين على سلطة الخليفة الشرعى استشهد مرارا بالممارسات المبكرة للراشدين لاثبات ان نظامهم الملكى الجديد لم يدر ظهره تماما للدين او للحكم الصالح وان كل ما حدث كان محصلة للتفسيرات المتعارضة التى عبر عنها صحابة الرسول واتباعه (٧٧) .

اما تقييمه للفرق بين النظم الملكية التى فرضت على المسلمين في اوائل حكمىبنى أمية وبنى العباس ، وبينالنظم الملكية المطلقة التى سادتفي المراحل المتأخرة لحكم الاسرتين او فيما بعد ذلك ، فانه يتمثل في ادعاءاته المتكررة التى دافع فيها عن النمط المبكر من تلك النظم بحجة ان ممارستها لم تكن متناقضة مع المتطلبات الدينية والدنيوية للشريعة الاسلامية . وتدعيما لرأيه بأن الشريعة لم تحظر بالضرورة كل نظام ملكى ، فانه عقد مقارنة بين تصرف الامويين وتصرف النبيين داوود وسليمان عليهما السلام واوضح فيها ان اقدامهم على تعيين ابنائهما كخلفاء لهما كان نتيجة طبيعية للملك . اى انه يريد ان يقول ان مثل تلك التصرفات لا يشجبها الدين اذا كانت التقوى والفضيلة سبيلها ، واذا كانت تحقق الغايات السامية للعقيدة وتحافظ على حقوق الامة الاسلامية .

« واعلم ان الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به ، وانما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات ، ولا شك ان في هذه مفاسد محظورة . » « . وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ، ومراعاة المصالح . » . « ولقد انفرد سليمان وابوه داوود صلوات الله عليهما بملك بنى اسرائيل لما اقتضته طبيعة الملك فيهم من الانفراد به ، وكانوا ما علمت من النبوة والحق (٧٨) » .

لعل ما يستحق التركيز عليه هنا هو ان ابن خلدون ــ بدلا من اتباع اسلوب سابقيه الذين حاولوا ايجاد مكان لامارة الاستيلاء داخل اطار نظام الخلافة المضمحل ــ عمد الى تحليل الموقف بموضوعية وسلم بأنه لم يتبق من الخلافة شيء .

ثم اوضح كيف ان الحكم المطلق سواء طبقه من اسماهم بالخلفاء المتأخرين او الامراء المحليين ادى بالضرورة الى اخطاء سياسية ودينية جعلت من الانهيار المحتوم للنظام كله المصير العادل والمتوقع . وقد استند ابن

---

(٧٧) المقدمة ، ص ٥٤٥ ، MR. I, p. 423

(٧٨) المقدمة ، ص ٥٢٠،٥٢١،٥٤٠،٥٤٤ ، MR. I, pp. 391, 416, 422

خلدون في استقراء تلك التعميمات على الوقائع التى صاحبت تطور حكم الامويين والعباسيين . فمثلا استغل الحكام الامويون المتأخرون سلطتهم الملكية المطلقة في تحقيق اطماعهم الانانية الخاصة وتناسوا الرجوع الى الحق الذى اهتدى سابقوهم بهديه مما حدا بالامة الى استنكار افعالهم ومؤازرة الدعوة الجديدة لسلالة بنى العباس الذين حلوا محلهم .

علاوة على ذلك لاحظ ابن خلدون انه حتى اذا حاول حاكم ما تجديد شباب دولته عن طريق سن قوانين جديدة ، فانه سيواجه نفس المصير حيث ان محاولاته للاصلاح المالى والعسكرى والادارى لن تؤدى الى تحسين الاوضاع لان « ما حدث من قبل سيتكرر حدوثه مرة اخرى » . اى ان ما حدث هو مجرد اطالة الحاكم لمدة حكمه وتأخير انهياره وليس تفاديه .

اما اسباب عدم فاعلية اى اصلاح فيرجعها ابن خلدون كما سبقت الاشارة الى عاملى تحلل قوة العصبية والارتباك المالى اللذين ينجمان في رأيه عن استئثار الحاكم بكل السلطة السياسية (٧٩) .

من ثم ، يمكن استشفاف موقفه ضد الحكم المطلق من مناقشته لهذه الظاهرة مع الاخذ في الاعتبار أن الخلفية التى كان يصدر احكامه على اساسها هى الخلافة الرشيدة أو على الاقل الشكل الممسوخ الذى آلت اليه في بداية حكم بنى امية والذى اضطر الى الاعتراف بشرعيته . فاذا افتقر الحكم الى الضوبط والمتطلبات التى كانت مرعية في اى من هذين المثالين على الاقل، فان النظام السياسي لن يفلت من دورات صعود وانهيار لانهائية تتسم بعدم الاستقرار .

٣ ـ تعيين اكثر من خليفة واحد فى نفس الوقت :

كانت الظاهرة الثانية وهى تعيين اكثر من خليفة واحد في نفس الوقت: خليفة فاطمى في مصر وخليفة اموى في الاندلس تحديا كبيرا للزعامة الموحدة للخلافة العباسية . وقد اختلف شراح نظرية الاشعرى حول هذه النقطة . فالبغدادى مثلا عارض من خلال تفسيره لرأى الاشعرى وجود امامين في وقت واحد ، وان كان قد اجازه في حالة ما اذا كانا يحكمان في مناطق متباعدة . من ناحية اخرى رفض الماوردى الفكرة برمتها واعتبرها غير مشروعة (٨٠) .

---

(٧٩) المقدمة ، ص ٧٠٠ ـ ٧٠٢ ، MR. II, pp. 126 — 128

(٨٠) Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Caliphate", op. cit., pp. 156, 157.

اما ابن خلدون فان اعادة تقييمه لمختلف المواقف الخاصة بهذه المسألة اظهر ميله الى قبول فكرة وجود امامين في وقت واحد . فقد اشار بتقدير واحترام الى مواقف بعض الشخصيات الاسلامية التى يعتد بآرائها مثل ابو اسحق الاسفاراييني ، وامام الحرمين ابو المعالى عبد الله الجوينى ، وكذلك بعض فقهاء المغرب والاندلس الذين اجازوا جميعا هذه الفكرة اذا عجز الامام عن السيطرة على الاقاليم المترامية نتيجة لبعد المسافات .

« يقول آخرون ان تحريم وجود امامين ينطبق فقط على الحالة التى يكونان فيها في منطقة واحدة ، او حين يكونان متقاربين احدهما من الاخر . اما اذا بعدت الشقة وعجز الامام عن السيطرة على المنطقة البعيدة فانه يسمح بتنصيب امام آخر ليرعى المصالح العامة للامة » (٨١) .

هذا وقد عارض ابن خلدون الرأى القائل برفض هذه الفكرة على اساس انها تتعارض والاجماع العام . وتذرع في ذلك بأنه لو ان الاجماع قد استقر على غير ذلك لما عارضها ابو اسحق والجوينى . كما رفض قبول اعتراض آخر استند هذه المرة على آية قرآنية رأى ابن خلدون انها لا تنطبق على المشكلة التى نحن بصددها .

٤ ـ شرط القرشية :

ان تفسير ابن خلدون للظاهرة الثالثة أى للاتجاه نحو التخلى عن شرط وجوب ان يكون الخليفة من نسل قبيلة الرسول (ص) سبقته اشارة مقتضبة الى الشروط الاربعة التقليدية اللازم توافرها في اى مرشح لشغل منصب الخلافة وهى : العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس والاعضاء من اى خلل او عيب قد يؤدى الى التأثير على سلامة الرأى والقدرة على الاضطلاع بمهام المنصب . وينظر الى شرط القرشية على انه شرط خامس وهو الذى اثار الجدل بين فقهاء المسلمين وبخاصة حين بدأ نظام الخلافة في الاضمحلال . فمثلا نجد ان كتابات الماوردى التى تناول فيها الشروط المطلوبة لشغل المنصب تشير الى ان بعض معاصريه كانوا من المؤيدين لامكان تنصيب خليفة غير قرشي . (٨٢)

---

(٨١) لم تظهر آراء ابن خلدون تلك فى المخطوطات المبكرة للمقدمة ، وهى كذلك ناقصة فى طبعة وافى ، لمراجعة تلك الاراء ولمزيد من التفاصيل أنظر :
MR. I, p. 393, p. 392, note 222.

(٨٢) **Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Caliphate", op. cit., p. 156.**

بالنسبة لابن خلدون فقد كان يميل الى قبول التغيير الذى حدث وان كان قد أوضح ان مثل هذا الشرط كان لازما في الاحقاب الاولى من الحكم الاسلامى . وقد اعتمد على وسيلتيه اللتين اشرنا اليهما ليفسر لنا الاسباب التى ادت الى فقد قبيلة قريش لنفوذها ، وكيف انهـا اصبحت عاجزة عن اداء دورها القيادى التقليدى بين العرب . لا غرو اذن أن يكون هذا الضعف الـذى حل بقريش — في نظر ابن خلدون — هو الذى جعـل الامور تختلط على بعض الفقهاء مثل القاضي ابى بكر الباقلانى الذى ذهب الى حـد انكار ان الانتساب الى قريش كان احد شروط تولى الخلافة .

« الا انه لما ضعف امر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهـم من الترف والنعيم ، ... عجزوا بذلك عن حمل الخلافة ، وتغلبت عليهم الاعاجم وصار الحل والعقد لهـم ، فاشـتبه ذلك على كثـير من المحققين حتى ذهبوا الى نفي اشتراط القرشية » « ومن القائلين بنفي اشتراط القرشية القاضي ابو بكر الباقلانى ، لمـا أدرك عليـه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء، فأسقط شرط القرشية » (٨٣).

هكذا أوضح ابن خلدون ان بعض الفقهاء قد جانبهم الصواب نتيجة ضعف العصبية القرشية ونمو سلطة العجم الذين فرضوا سيطرتهم على نظام الخلافة واصبحوا عمليا يمثلون اهل الحل والعقد الجدد . ومع ان ابن خلدون اكد شرعية وحتمية هـذا الشرط في الاحقـاب الاولى للحـكم الاسلامى الا انه عارض الفقهـاء الذين استمروا في اعتباره شرطا مـلزما حتى اذا كان المرشـح للمنصب عاجزا عن الوفاء بالتزاماته قبل الامـة الاسـلامية .

« وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الامامة للقرشي ، ولو كان عاجزا عن القيام بأمور المسـلمين . ورد عليهم سقوط شرط الكفاية التى يقود بهـا على امره ، لانه اذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية ، واذا وقع الاخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك ايضا الى العلم والدين ، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الاجماع» (٨٤).

---

(٨٣) المقدمة ، ص ٥٢٣، ٥٢٤ ، MR. I, p. 397

(٨٤) المقدمة ، ص ٥٢٤ . MR. I, p. 399

وقد فسر ابن خلدون موقفه بالقول بأن الحكمة من وراء وضع هذا الشرط كانت تكمن في تأمين المصلحة العامة من خلال الاعتراف بدور العصبية القرشية كأقدر قوة في ذلك الوقت على تسوية الخلافات بين القبائل الصغيرة وتوحيد العرب تحت سلطة قريش وتدعيم الدعوة الاسلامية الجديدة . ثم قدم برهانا آخر بأن قريشا كانت تمثل العصبية الرئيسية للقبيلة الكبرى مضر التى كان العرب جميعا يعترفون لها بالسيطرة وطيب المنبت ، وهو السبب في راى ابن خلدون لاشتراط الشريعة بأن يكون الخليفة من أبناء قريش . بمعنى انه لو عهد بالحكم الى قبيلة اقل قوة لما قبلت قريش الخضوع لها ولتفتتت وحدة الامة ولتعرضت الدعوة الاسلامية الجديدة لخطر الانقسامات والصراعات التى حذر منها صاحب الشريعة . بالتالى فان الانتساب لقريش اعتبر شرطا لانها تملك اقوى عصبية قادرة على توحيد الامة الاسلامية خلف راية الاسلام . ثم استخدم ابن خلدون هذا الاستنتاج لاثبات صحة الفرض الذى صاغه في بداية مناقشته والذى ابرز فيه العلاقة الوثيقة المتبادلة بين وضع شرط القرشية وبين الشرط الهام الآخر بتوفر الكفاية . بمعنى ان الخليفة المنحدر من قبيلة قريش هو وحده المؤهل بفضل قوة عصبيتها لتعبئة الامة لخوض الحرب وفرض الشريعة وحماية المصالح العامة . بالتالى ، فانه اذا ضعفت قبيلة قريش بمرور الزمن فان الاستمرار في الاصرار على تنصيب الخليفة من بين صفوفها يصبح بلا معنى لان مثل هذا الخليفة سيفتقر الى التأييد القوى للعصبية اللازم للوفاء بالشرط الدينى الهام الآخر وهو الكفاية الذى يؤدى انتهاكه بدوره الى الاخلال اخلالا جسيما بالشروط الاخرى للعدالة والعلم . ومن الجلى في مثل هذه الحالة ان الافتقار لهذه الشروط يلغى اهلية الشخص للتنصيب كخليفة ، كما يثبت ان الهدف الاساسي من شرط القرشية كان تأمين وجود العصبية كقوة لا غنى عنها للنهوض بأعباء ذلك المنصب الجليل على اكمل وجه .

« فاذا ثبت ان اشتراط القرشية انما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب ، وعلمنا ان الشارع لا يخص الاحكام بجيل ولا عصر ولا امة ، علمنا ان ذلك انما هو من الكفاية فرددناه اليها ، وطردنا (اجرينا) العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهى وجود العصبية ، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين ان يكون من قوم اولى عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ، ليستتبعوا من سواهم ، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية » (٨٥) .

---

(٨٥) المقدمة ، ص ٥٢٦ ، MR. I, p. 401

قبل ان نختم مناقشتنا حول هذه الظاهرة الثالثة ، يمكن ان نلاحظ ان التفسير العقلانى لابن خلدون لزوال شرط القرشية يمكن الاستفادة منه في اختبار صحة فرضنا الثانى الذى ناقشناه اعلاه في الفصل المخصص للمنهج الخلدونى . فاتفاقا مع اسلوبه في تعليل الظروف المصاحبة لعودة المهدى ـ حيث اكد انه ما من دعوة سياسية او دينية يمكن تنفيتها بنجاح والحفاظ عليها ما لم تؤيدها العصبية ـ فانه ذكر هنا ايضا ان الهدف من شرط القرشية لم يكن قاصرا فقط على التبرك بالصلة بالرسول الاكرم (ص) كما هو الشائع لدى غيره من الفقهاء . ورغم تسليمه بالبركات الحاصلة من مثل هذا النسب فانه قال :

« ونحن اذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه ، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبى (ص) كما هو في المشهور ، وان كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلا ، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت ، فلا بد اذن من المصلحة في اشتراط النسب وهى المقصودة من مشروعيتها . واذا سبرنا وقسمنا لم نجدها الا اعتبار العصبية التى تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب » (٨٧) .

بناء عليه ففى حين اتفق ابن خلدون مع المفهوم السائد المتعلق بالاعتبارات الدينية والعاطفية الخاصة بصفة الانتساب الى قبيلة قريش، نراه رغم ذلك يستخدم منهجه الخاص لابراز الجانب المادى من القضية وذلك عن طريق التأكيد على الحاجة الى القوة والتأييد الفعال لشن الحرب ولحماية دار الاسلام ، وتنفيذ احكام الشريعة ، ورعاية المصالح العامة للامة .

---

(٨٦) انظر الفرض المنهجى الثانى بالفصل الثانى أعلاه .

(٨٧) المقدمة ، ص ٥٢٥ ، MR. I, p. 399

٥ ـ بعض الفروض المستخلصة :

يمكن ان نستقرىء ستة فروض من تفسيره العقلانى لاضمحلال الخلافة الاسلامية .

الفرض الاول :

ان موقف ابن خلدون ازاء الظواهر الثلاث السابقة الملازمة للاضمحلال كان متسقا مع طريقته في التفسير . فقد تدهور نظام الخلافة نتيجة للتغيرات العنيفة التى طرات على حياة الامة والانتقال من البداوة الى الحضارة ، وكذلك لسوء استخدام الحكام للرفاهية الزائدة التى سخروها لتحقيق غاياتهم التافهة والانانية . وادى ذلك النوع من حياة الترف الزائد عن الحد والانغماس في البحث عن الملذات بالاضافة الى الآثار السيئة للصراع على السلطة الى اضعاف العصبية التى كان الخلفاء يعتمدون عليها . افضي ذلك بالتبعية الى فقدان سيطرتهم على الاقاليم البعيدة ليس فقط بسبب تلاشي قوة العصبية وانما ايضا لعجز المرتزقة المستجلبين عن حماية وحدة اراضى الخلافة .

دفع ذلك الواقع ابن خلدون الى الاعتراف بوجود اكثر من خليفة واحد في نفس الوقت ، وهو موقف يمكن تفهمه بشكل افضل على ضوء مناقشته السابقة المناهضة للفوضي والتى اعرب خلالها عن الحاجة الى سلطة سياسية منظمة ترعى مصالح الامة وتكبح جماع الخارجين عليها . وتصلح نفس الحجة لتقييم موقفه من شرط القرشية . فطالما ان عصبية العرب بصفة عامة وقريش بصفة خاصة قد فقدت قوتها التى كان يتم بفضلها الحفاظ على الحكم والمصالح العامة للامة ، فان شرط القرشية هو الآخر اصبح بلا معنى .

الفرض الثانى :

ان معالجة ابن خلدون للتحولات المتعاقبة للسلطة السياسية من حكم بعض العصبيات الى انظمة الحكم الملكية المطلقة ، ثم شرحه للاسباب التى تحتم ان تؤدى مثل هذه الانظمة الفاسدة الى مزيد من التفكك والفوضي وضياع السلطة جملة ، لا يعنى ان ابن خلدون قد القى بمسئولية كل هذه التغيرات السيئة على السبب الاول اى الانتقال من حياة بدائية الى حياة متحضرة . على العكس من ذلك فقد اعتقد ابن خلدون بحتمية تلك التغيرات وشرح بشكل موضوعى مختلف مراحل تطورها معبرا عن آرائه بطريقة نسبية . فالتغير من البداوة الى الحضارة مثلا امر لا مفر منه وتقوم به

قوة العصبية حيث تعقب نعومة الحضارة خشونة البداوة ، وتبلغ العصبية هدفها النهائى باقامة السلطة الملكية .

في المرحلة الجديدة ينهض بالحكم ملك يعاونه افراد من عصبيته . وبتطبيق آرائه النظرية على المراحل المبكرة من انظمة الحكم الاسلامية بعد الفتنة الكبرى ، اعتقد ابن خلدون أن الشريعة كانت مطبقة والمصالح العامة مرعية . يستخلص هو من ذلك أن كل حياة مترفة ليست بالضرورة منافية للدين ، وان كل نظام ملكى ليس بالضرورة نظاما مقيتا يجب شجبه . ففى رايه ان الانحراف عن احكام الشريعة واطلاق العنان للقهر والطغيان هما من اعراض انظمة الحكم الاستبدادى المطلق وحدها حيث يتجه الحكام الى الاستئثار بكل السلطة واستبعاد حتى قوى عصبيتهم التى جاءت بهم الى الحكم . النتيجة اذن هى ان خروج الترف عن الحد وكذلك الحكم الاستبدادى هما سببا الاضمحلال وانهيار السلطة السياسية سواء اكانت خلافة ام حكما ملكيا زمنيا . ويمكن القول بأن تحليله لتدهور الخلافة والتحول الى الحكم الملكى المطلق اتسم بقدر اكبر من الواقعية بالمقارنة بالجهود عديمة الجدوى التى بذلها سابقوه لا يجاد مكان لامارة الاستيلاء داخل اطار نظام الخلافة .

الفرض الثالث :

ان مغزى موقف ابن خلدون من شرط القرشية لا يكمن فقط في اعادة تفسيره تفسيرا زمنيا ، وانما ايضا في كشفه للصلة بين تحلل عصبية قريش واضمحلال نظام الخلافة .

الفرض الرابع :

من السهل تبين الفارق بين اعادة تفسيره لشرط القرشية والظروف التى افضت الى الاقلاع عنه من ناحية ، وبين تبريرات سابقيه من ناحية اخرى الذين اما قصروا تفسيرهم لهذا الشرط على نوال بركات الرسول(ص)، او استمروا في التأكيد بشكل جامد على ضرورة التمسك به حتى لو افتقر الخليفة الجديد الى التأييد او الدعم الذى يمكنه من الوفاء بالشروط والمهام الاخرى المنوطة بمنصب الخلافة .

لفرض الخامس :

ان معالجته الصريحة للضعف الذى اصاب عصبية قريش ومعارضته للفقهاء الذين اصروا على التمسك بأى ثمن بشرط القرشية لا ينبغى النظر

اليهما باعتبارهما محاولة لاضفاء الشرعية على اغتصاب السلاطين والامراء الاقليميين للسلطة من يد العصبية المتحللة لبني العباس . لقد اثبتنا بعد تحليلنا لتفسيره العقلاني لمثل هذه التحولات الى انظمة الحكم المطلقة ان ابن خلدون يميل الى اعتبار الحكم الذي لا يلتزم بقيم او بقانون مسئولا عن حالة عدم الاستقرار الدائم التي يعيشها النظام وعن ضياع السلطة السياسية. اي انه كان يركز اهتمامه على جوهر المشكلة عن طريق قبول شرعية تنصيب خليفة غير قرشي اذا كان يستند الى عصبية قوية جديدة من شأنها تمكينه من الوفاء بالشروط الاخرى للمنصب وخاصة ذلك المتعلق بالكفاية .

الفرض السادس :

تزودنا المناقشة الحالية بدليل آخر لاثبات صحة فرضنا المنهجي الرابع الذي تناولناه في الفصل الثاني اعلاه حيث اوضحنا انه لم يستخدم المدخلين اللذين لجأ اليهما كأداتين متعارضتين وانما متكاملتين . فقد استشهد بالسابقة الدينية لاقامة كل من النبيين داوود وسليمان حكما ملكيا ليثبت صحة هدف دنيوي هو تفسيره العقلاني لاستيلاء الامويين على السلطة من الخليفة الرابع علي بن ابي طالب . المثال الآخر على ذلك هو شرط القرشية الذي استخدم فيه ابن خلدون مدخليه معا في التفسير. فلاضفاء الشرعية على التخلي عن هذا الشرط ، اعتمد ابن خلدون على حجته القائمة على العصبية والحاجة الى قوة مادية قادرة على تنفيذ مهام الخليفة ، وفي نفس الوقت أكد على الحاجة الى الابقاء على الشروط الدينية الاخرى للمنصب ـ وبخاصة شرط الكفاءة ـ كسبب لاسقاط شرط لقرشية.

المبحث الخامس

الاسس الجديدة للسلطة السياسية

اعتبر ابن خلدون تمشيا مع المدرسة السنية للاشعرى — ان اقامة الخلافة هى مصلحة عامة تفوض « لنظر » الامة الاسلامية . ويؤمن أهل السنة بأن تنصيب الخليفة واجب على الامة ، وان مبايعة شخص ما تعنى ابرام عقد معه على الطاعة والولاء له في حدود صلاحياته الجديدة كامام او قائد للامة . ومن الملاحظ ان موقف ابن خلدون من هذه الموضوعات — مثله في ذلك مثل الاشعرى — يتعارض مع مذهب الشيعة الذى يرى ان الاساس الذى تقوم عليه سلطة الامام ليس هو العقد وانما حقه في هذا المنصب وهو حق لا ينفصم عنه بصفته من سلالة الخليفة الرابع على بن ابى طالب رضي الله عنه الذى عينه الرسول (ص) بنفسه طبقا لهذا المذهب . وينبع اسلوب الشيعة في تنصيب الامام — الذى يسميه مذهبهم بالنص — من اعتقادهم الخاص بأن الامامة وان كانت واجبة الا انها ليست مصلحة عامة تفوض لنظر الامة وانما هى ركن من اركان الاسلام . من هذا المنطلق ، يرون ان الامامة يجب ان تفوض للرسول وحده الذى من واجبه تعيين خليفة له وعدم ترك هذا الامر الى حسن تصرف الامة الاسلامية .

ونضيف الى ذلك مفهومهم بأن الامامة واجبة على الله وليس على الامة ، وهو مفهوم متأثر باحدى النظريات الشهيرة للمعتزلة التى تناقش في علم الكلام وهى قولهم بأن افعال الصلاح والعدل ومراعاة الحكمة واجبة على الله . ومن ثم فان « فعل اللطف » واجب عليه ايضا . ويفسر عضد الدين الايجى اللطف بأنه : « الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ، كبعثة الانبياء » . يستطرد مذهب الشيعة من ذلك لاثبات ان الامامة هى اعظم انواع اللطف ، وانها امامة المعصوم ، وبالتالى فان اقامتها واجب على الله تعالى .

رفض ابن خلدون وجهات نظر الشيعة وخاصة قولهم ان هناك نصوصا صريحة وضمنية في السنة النبوية تشير الى ان الرسول قام بتعيين على بن ابى طالب كامام ، معتبرا ذلك من قبيل سوء تفسير النصوص (٨٨) .

---

(٨٨) المقدمة ، ص ٥٤٨، ٥٢٧ ، MR. I, pp. 428, 402, 403

يتضح من هذا ان آراء ابن خلدون ومن سبقه من فقهاء السنة كانت متفقة حول موضوعين رئيسيين هما : معارضة مبدأ الشيعة الذى يعتبر ان النص على تعيين الامام هو اساس السلطة السياسية ، والثانى هو الاتفاق على اهمية العقد والبيعة المصاحبة له .

١ ـ بعض أوجه الخلاف الهامة بين ابن خلدون وسابقيه :

ان التحولات العنيفة التى اثرت على الخلافة بعد الفتنة الكبرى تركت بصماتها ايضا على المناقشات الدائرة حول اسس السلطة السياسية وما طرأ عليها من تغيرات . فمثلا ، اعترف الماوردى والبغدادى بصحة العهد حتى لو ابرم لصالح المرشح الجديد بواسطة الامام الحاكم بمفرده (٨٩) . وعلى الرغم من ان ابن خلدون لم يعارض رأيهما هذا الا انه استخدم اسلوبه الخاص في التعليل الذى شرحناه في تحليلاتنا السابقة وهو ان قبوله بشرعية ذلك التغيير كان قاصرا فقط على الفترات التى اعقبت الفتنة الكبرى حيث كان بعض الحكام لا زالوا ملتزمين الى حدما بالقرآن الكريم والسنة النبوية. وستضيف مناقشتنا الحالية دليلا آخر على صحة هذا الفرض . فاتفاقه مع الماوردى والبغدادى حول القضية المشار اليها اعلاه يمكن تتبعه منذ اتجه الى الدفاع عن تصرف معاوية بن أبى سفيان الذى عهد بالحكم الى ابنه يزيد . وقد ذهب ابن خلدون الى حد أبعد من ذلك حين اقرتبنى هذا الإسلوب سواء كان المرشح ابنا او ابا للخليفة الحاكم .

> « ولا يتهم الامام في هذا الامر وان عهد الى ابيه او ابنه لانه مأمون على النظر لهم في حياته ، فأولى الا يحتمل فيها تبعة بعد مماته ، خلافا لمن قال باتهامه في الولد والوالد ، او لمن خصص التهمة بالولد دون الوالد ، فانه بعيد عن الظنة في ذلك كله ، لا سيما اذا كانت هناك داعية تدعو اليه ، من ايثار مصلحة او توقع مفسده .. » (٩٠) .

اما النقطة الجديدة التى اضافها ابن خلدون الى هذه المناقشات فهى تفسيره للتغير في الاساس الذى تقوم عليه السلطة خلال هذه المرحلة الاولى من حكم العصبية . وكان هدفه من ذلك ان يثبت ـ كما سنشرح فيما بعد ـ ان عملية العهد بواسطة شخص واحد هو الامام الحاكم لا تعد انتهاكا كاملا للاسلوب المتبع ايام الخلفاء الراشدين . وقد لقيت مشكلة مدى صحة

(٨٩) Gibb, "al-Mawardi's Theory of the aCliphate", op. cit., p. 157.

(٩٠) المقدمة ، ص ٥٥٣،٥٥٢ ، MR. I, p. 431

العهد معالجة اكثر عقلانية في المقدمة عن مثيلاتها في كتابات سابقيه ، ذلك ان التدهور السريع للخلافة ورغبتهم في التوفيق بين مظاهر هذا التدهور وبين المبادىء السامية للشريعة تحكما في مناقشاتهم حول مدى صحته .

بالنسبة للبغدادى ، نلاحظ انه رفض الاعتراف بشرعية الامامة اذا عهد بها فاسد او فاسق ، في حين ان موقف الماوردى لم يكن بهذا الحسم والوضوح . ويمكن تبين ذلك من خلال مناقشات الماوردى حول « امارة الاستيلاء » حيث تحدث بشكل افتراضي عن عقد اتفاق بين الخليفة الذى لا حول له ولا قوة وبين السلاطين المحليين ، ودعا الى ابرام تحالف من اجل التعاون المتبادل بين هاتين القوتين غير المتكافئتين بهدف اضفاء الشرعية على العلاقات بينهما . وبالطبع ، لم تقض هذه الحجة الافتراضية او الدعوة على تلك الاوضاع الشاذة اذ واصل السلاطين تأسيس حكمهم على القوة وليس على الاعتراف اللاحق بالامر الواقع من جانب الخليفة الذى ما كان يمكنه ان يفعل غير ذلك .

اما مؤلفات الغزالى وابن جماعة حول هذه القضية ، فقد عكست مزيدا من التحلل والانهيار اللذين لحقا بعد ذلك بما تبقى من الخلافة . فقد شرح الغزالى الموقف السائد واعترف بوضوح بأن الشخص الذى يدين له المستحوذ على القوة العسكرية بالولاء يكون هو الخليفة . وهذه العبارة (التى اشرنا اليها في مقدمة هذا الفصل) ، بالاضافة الى ما ادعاه ابن جماعة من ان القوة العسكرية كفيلة باقامة امامة صحيحة لا ترمزان فقط الى التفكير السياسي السائد آنئذ ، وانما توضحان ايضا مدى ابتعاد محاولات تبرير الاضمحلال عن المفهوم الاسلامى التقليدى للعقد (او حتى للممارسة المبكرة للعهد) باعتباره اساسا لسلطة الخلافة .

على العكس من ذلك قام ابن خلدون بتحليل الاوضاع السياسية بشكل اكثر منهجية وصراحة فأشار اولا الى التطبيق المبكر للعهد قبل ان يتطرق الى شرح مراحل تطوره بالتفصيل . وبالاضافة الى المرحلة الاولى من حكم العصبية التى أجاز شرعيتها ، أورد التطورات اللاحقة لكى يثبت أن الفساد الذى يلحق بالاساس الذى تقوم عليه السلطة السياسية يؤدى بالضرورة الى تدهور لا يمكن تجنبه يتبعه انهيار تام لاى نظام سياسي تتعرض اسسه لمثل هذا التخلخل .

للتحقق من صحة افتراضنا هذا ، سوف ندرس بالتفصيل وجهات نظره بغية الوقوف على العوامل والقوى التى اعتبرها اسسا للسلطة السياسية . وقد نتساءل اولا : ما هى آراء ابن خلدون حول التغيرات

التى اثرت على أسس السلطة السياسية الاسلامية ؟ هل يستمد الحاكم سلطته الشرعية من رضاء الامة ؟ أم أن السلطة تقوم فقط على القـوة المجـردة ؟

٢ - التحول في أساس السلطة السياسية من العقد الى العصبية :

نظرا لان ابن خلدون قارن الوضع السياسي قبل وبعد تدهـور التطبيق الاسلامى المبكر لابرام عقد لتنصيب الخليفة ، فان اهتمامنا سوف يتركز اساسا على تحليل موقفه من مغزى التغيرات التى اثرت على هـذا التطبيق ، والاسس الجديدة للسلطة السياسية بعـد الفتنة الكبرى ، سواء في ظل حكم العصبية او الحكم الملكى المطلق . وسنحتاج هنا الى الرجوع الى احدى ملاحظاتنا الاولية السابق الاشارة اليها حين قلنا أننـا نستطيع توخى قدر اكبر من فهم النظرية السياسـية لابن خلدون اذا تناولنا كتاباته في المقدمة ككل لا يتجزأ ، واذا تجنبنا أى فصل بين آرائه النظرية في جزء من المقدمة وبين تطبيقاتها على السياسات الاسلامية سواء بشـكل صريح أو ضمنى - في جزء آخر منها .

لقد كان للخلافة الرشيدة أثر كبير على آرائه فيـما يتعلق بأسس السلطة السياسية . ففى معرض وصفه للطريقة البسيطة في اعطاء البيعة للخلفاء الاوائل من جانب الامة ، لاحظ أن العملية كانت بالضبط أشـبه بعقد صفقة او اتفاق . فعندما يريد الناس الاعراب عن رضائهم وتأييدهم لاختيار خليفة ما فانهم كانوا يصافحونه دلالة على ابرام العقد فيما بينهم . وبمجرد الاعراب عن موافقتهم ورضائهم ، فانهم يلتزمون بدورهم بالعقـد وتتحتم عليهم طاعة الخليفة .

> « اعلم أن البيعة هى العهد على الطاعة ، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في امر نفسه وامـور المسلمين ، لا ينازعه في شيء من ذلك ، ويطيعه فيما يكلفه به من الامر على المنشط والمكره . وكانوا اذا بايعوا الامير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد ، فأشـبه ذلك فعل البائع والمشترى فسمى بيعة ، مصدر باع ، وصارت البيعة مصافحة بالايدى . هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع » (٩١) .

(٩١) المقدمة ، ص ٥٤٨،٥٤٩ ، MR. I, p. 428

هذا يعنى أن ابن خلدون اعتبر ـ بالنسبة لهذا النـــوع المبكر من العقد ـ ان الخليفة قد تم تنصيبه وان سلطته قد صارت شرعية اذا تـم التعبير عن الرضا المتبادل بهذه الطريقة البسيطة أى بالتصافح بالايدى تأكيدا لاتمام ابرام العقد . ثم لاحظ ابن خلدون التغيرات الجوهرية التى اثـرت على هذه الطريقة فأوضح في تفســيره العقلانى ان حقبة جديدة تماما قـد بدات عقب الفتنة الكبرى وان السلطة كقاعدة عامة كانت تنتزع بواسطة قـــوة العصبية ، مما يعنى ان اساس السلطة السياسية قد تحـــول تدريجيا من الرضا الى الاكراه . استخدم ابن خلدون الوازع كمثال ذى مغزى ليصور ذلك التحول الهام قائلا :

« فقد رايت كيف صار الامر الى الملك وبقيت معانى الخلافة ... ، ولم يظهر التغير الا في الوازع الذى كـان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا . وهكذا كان الامر لعهـــد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الاول من خلفـاء بنى العباس الى الرشيد وبعض ولده » (٩٢) .

اى انه ربط بين كلمة الدين هنا وبين الاسلوب المبكر الذى مارســه الرسول (ص) وصحابته الاوائل الا وهو تبنى العقد كأساس للسلطة كما اوضحنا اعـــلاه .

« وصارت البيعة مصافحة بالايدى . هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع ، وهو المراد في الحديث في بيعة النبى (ص) ليلة العقبة وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللفظ ومنه بيعة الخلفاء . ومنه ايمان البيعة .. » (٩٣) .

وتعليقنا على هذا هو انه حيث ان ذلك الاسلوب السياسى كـــان يعتبر مسألة عقيدة ، فان الحكام الامويين والعباسيين لم يغيروا في شكله الظاهرى . اما الذى تغير فكان جوهر العقد الذى حولوه الى نمط سلوك لا معنى له وذلك باللجوء الى القوة كأساس جديد للسلطة السياســـية واجبار الامة على الاعراب عن موافقتها على التعيـــين الوراثى للخلفاء . وبالنظر الى الطرق غير المشروعة التى اتبعت من اجل انتزاع رضا الناس، فان طبيعة العقد ومدى صحته اصبحتا محل جدال . وقـــد اشار ابن

---

(٩٢) المقدمة ، ص ٥٤٨ ، MR. I, p. 427

(٩٣) المقدمة ، ص ٥٤٩ ، MR. I, pp. 428, 429

خلدون الى مثل من الامثلة المشينة المرافقة لتلك التحـولات حيث لقى احد كبار الفقهاء المعروفين (الامام مالك) صنوفا من التعذيب والاذلال بسبب الاشتباه في انكاره لشرعية العقود التى تفتقر الى الرضا .

« ... ومنه أيمان البيعة : كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الايمان كلها لذلك ، فسمى هـذا الاستيعاب أيمان البيعة ، وكان الاكراه فيها أكثر واغلب . ولهذا لما افتى مالك رضي الله عنه بسقوط يمين الاكـراه انكرها الولاة عليه ، ورأوها قادحة في أيمان البيعة ، ووقع ما وقع من محنة الامام رضي الله عنه » (٩٤) .

هدفنا الآن هو تبين كيف حاول ابن خلدون تفسير هذه التطورات بطريقة مقبولة حتى يبدو أن عامل الرضا ظل مكفولا بعد الفتنة الكبرى على الاقل بين صفوف الجماعة الحاكمة . ويمكن اعتبار ذلك نوعـــا من انتحال الاعذار للانحراف عن الممارسة المبكرة للخلفاء الراشدين ، ومحاولة التوفيق بين نوع الرضا الذى وفـــرته العصبية في مراحلها الاولى ، وبين الرضا الذى كانت تعكسه الصفقة أو البيعة الذى اعتبره ابن خلدون رمزا للعقــد المبكر . لشرح ذلك نذكر بمناقشتنا حول « ماهية العصـــبية » في الفصل الثالث اعلاه لكى نرى كيف حاول تقييم دور الرضا داخل اطـــار العصبية .

يتعرض زعيم العصبية لفقد رضا أفراد قبيلته وبالتالى قد يفقـــد زعامته اذا أساء معاملتهم او تعالى عليهم أو ظن انهم ملزمون بطاعته لمجـرد

MR. I, p. 429

(٩٤) المقدمة ، ص ٥٤٩، ٥٥٠ ،

اخذ على الامام مالك (رض) قوله : « ليس لمكره بيعة » وقد عذب فى عهد أبى جعفر المنصور عام ١٤٦ أو ١٤٧ حيث ضرب بالسياط ، ومدت يده حتى انخلعت كتفاه . أنظـــر التفاصيل فى كتاب مالك للاستاذ محمد ابو زهرة ، ص ٥٦ - ٦١ استشهد بـه الدكتـور على عبد الواحد وافى فى حاشية اضافية بالمقدمة ، ص ٥٥٠ . هذا ويمكن أن نعتبر موقف الامام مالك من الامثلة المضيئة فى التاريخ السياسى الاســلامى ، ويقف على طرفى نقيض مع مواقف بعض الفقهاء المتاخرين الذين حملوا نصوص الشريعة الغراء بأكثر مما تحتمــل لتبرير الانحرافات وعمليات اغتصاب السلطة . لهذا نختلف مع بعض المستشرقين الذين استخلصوا حكما عاما بأن فقهاء ومفكرى الاسلام تورطوا فى محاولة تبرير انحرافات الحكام والسلاطين عن تعاليم الشريعة ، دون أن يذكروا تلك النماذج المشرقة التى دفعت حياتهـــا او أمنها ثمنا للدفاع عن جوهر تلك التعاليم . وقد اشرنا فى سياق دراستنا الى العديد من هؤلاء التابعين والفقهاء من أمثال الحسن البصرى وحجر بن عدى وسعيد بن المسيب وابى حنيفة ومالك وابن خلدون . أنظر فى نفس هذا الفصل حواشى : ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٦٥ .

انه ورث زعامة العصبية . لهذا فان الافتقار الى الرضا يدمر هيكل العصبية والاسرة المالكة التى تمثلها . قد يرقى هذا الى مستوى دليل اخر على أن الخلفية التى كان ابن خلدون يحلل على اساسها النظم لسياسية والجماعات القوية للعصبية ، هى مثله الاعلى للخلافة الرشيدة حيث كان العقد المبرم طواعية واختيارا هو المصدر المعترف به للسلطة السياسية . لقد كان واعيا بأن نمط ابرام العقد قد زور وانتهك وهو ما اشرنا اليه حين اقتبسنا قوله بأن أيمان البيعة كان الاكراه فيها أكثر وأغلب (٩٥) . غير انه لم ينس هذا الاسلوب المبكر كلية وظل وفيا لجوهره وهو الرضا الذى كان يمثل في رايه معيارا تقع على من يتجاهله مسئولية ما يحدث من عصيان وتحلل للجماعات بل وحتى انهيار الحكم السياسي .

اذا نظرنا الى مناقشاتنا حتى الآن ككل ، لخرجنا حتما بانطباع ان ابن خلدون كان يقوم بالتفسير هنا ايضا كمسلم ملتزم . فبدلا من العقد المبكر الذى اختفى أسلوبا ومعنى حاول ابن خلدون أن يجد في العصبية في مرحلتها المبكرة بديلا واساسا جديدا للسلطة السياسية . وبديهى انه حين جعل من العصبية احد الاسباب الرئيسية التى ادت الى التحولات العنيفة في اعقاب الفتنة الكبرى فانه كان يتوقع أن يحتفظ القارىء في ذهنه بآرائه حول العصبية وخاصة الصفات الحسنة التى نسبها اليها في تدرجها خلال مراحل تطورها الاولى في ظل البداوة . بهذا نميل الى الاعتقاد بأن معالجته للعصبية هى واحدة من اهم حججه النظرية التى لا يمكن فصلها بشكل تعسفى عن تطبيقاتها على السياسات الاسلامية في الفصول الاخرى من المقدمة . وبدراسة كتاباته في المقدمة ككل ، يمكننا أن نفهم كيف أن تعليله لهذه النقطة ايضا كان يدخل في اطار تفسيره العقلانى للتحول الذى طرأ على أسس السلطة السياسية الاسلامية . لقد حاول ابن خلدون اضفاء الصبغة الشرعية على أسس السلطة في النظم الملكية الاسلامية في مراحلها الاولى حين كانت لا تزال متمسكة الى حد ما بالمصادر الاولية للشريعة . وبمعنى اخر ، فانه حاول أن يوضح كيف أن هذه الملكيات لم تخرق تماما الممارسة المبكرة للخلافة الرشيدة لحرصها على ضمان قدر من الرضا على الاقل داخل صفوف العصبية .

على مستوى اخر ، تحدث ابن خلدون عن نوع مختلف من الرضا

---

(٩٥) المقدمة ، ص ٥٤٩ ، MR. I, p. 429

يمكن تتبعه هذه المرة بين صفوف المحكومين انفسهم . وقد تناول شكلا من اشكال الحكم الملكي في ادواره المتأخرة حيث ترتكز الطاعة للسلطة السياسية على نوع من الرضا الضمني لا يمكن ملاحظته في المراحل الاولي لحكم الاسرة المالكة :

« والسبب في ذلك أن الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها الا بقوة قوية من الغلب ، للغرابة وأن الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه » .

لكن بمجرد اقامة النظام السياسي واستقراره ثم انتقاله بالوراثة عبر عدة أجيال فان الناس يصبحون أكثر استعدادا للانقياد للجماعة الحاكمة .

« فاذا استقرت الرياسة ... بالملك في الدولة وتوارثوه ... نسيت النفوس شأن الاولية ، واستحكمت لاهل ذلك النصاب صبغة الرياسة ، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم ، وقاتل الناس معهم على امرهم قتالهم على العقائد الايمانية » (٩٦) .

ان أفكار ابن خلدون هنا تفترض وجود علاقة طردية بين التفاني من اجل قضية معينة وبين مدة بقاء حكمها السياسي . ورغم انه لم يستخدم اصطلاحا حديثا مثل « الرضا الضمني » ليعبر عن افكاره ، الا انه اوضح الدور الهام للالفة وللعادات عند تفسيره للاسباب التى تجعل الحكام يستغنون في مرحلة من مراحل حكمهم عن قوى العصبية واعتمادهم على هذا النوع من الرضا النابع من المركز المرموق الذى حققوه عن طريق طول مدة حكمهم (٩٧) .

يرتبط بعامل الرضا كأساس للسلطة السياسية عامل اخر هو التضحية . ويمكن استخلاص اتجاه معين مما كتبه ابن خلدون في أجزاء

---

(٩٦) المقدمة ، ص ٤٦٢ ، MR. I, p. 314

(٩٧) المقدمة ، ص ٦٩٣ – ٦٩٥ ، MR. II pp. 118, 120

* لازالت آراء ابن خلدون حول ذلك الموضوع تتمتع بالجدة والطرافة حتى اننا نصادف أحيانا مثيلا لها فى الكتابات المعاصرة . أنظر على سبيل المثال :
Reinhold Niebuhr on Politics quoted by H.S. Kariel, in : Sources in Twentieth Century Political Thought, London 1964, pp. 269, 270.

عديدة من المقدمة حول العصبية والاخلاق والسلطة السياسية . أن العصبية كاحساس انفعالى مشترك تمتاز برفع أعضاء الجماعة الى مستوى يرقى فوق مصالحهم الشخصية الضيقة بحيث تصبح مصلحة الجماعة والدفاع عنها الشغل الشاغل لاعضائها مما يجعلهم مستعدين للتضحية بأنفسهم من اجلها . والى هذه الروح المتسامية عزا ابن خلدون الانجازات السياسية التى يمكن لجماعة ما تحقيقها . فحينما تكون العصبية قوية تنشط كافة الخصائص الايجابية التى تتضمنها بحيث تصبح العصبية في صراعها مع الغير اقدر على التغلب عليهم وتدعيم مطالبها والدفاع عن نفسها (٩٨) . وبدون هذه الصفات وهذه الروح يعجز الحاكم عن ممارسة سلطته .

٣ ـ القمع كأساس للسلطة السياسية في النظام الملكى المطلق :

تمثل التغير الرئيسي الثانى الذى طرأ على أساس السلطة السياسية في التحول اكثر فأكثر نحو الحكم الملكى المطلق . وعلى الرغم من أن ابن خلدون لاحظ أن القوة المجردة أصبحت أساس السلطة السياسية في الحالتين ، الا انه كان اكثر حذرا في تفسيره للتغير في الحالة الاولى حيث كانت الاتجاهات الاستبدادية المتصاعدة لا تزال ممتزجة ببقايا السمات الدينية للخلافة الرشيدة . غير أنه في الحالة الثانية حين ابتعدت الاسرات الحاكمة تماما عن الممارسات المبكرة للراشدين واتجهت نحو الحكم الاوتوقراطى ، وعندما تقوض حتى الاساسيين المحدودين اللذين توفرا في نطاق العصبية ـ الرضا والاستعداد للتضحية ـ زال الحرج وصار ابن خلدون أكثر صراحة في ايضاح أن الفساد الذى يلحق بأسس السلطة السياسية يؤدى حتما الى التدهور وانهيار النظام نفسه .

تبين المناقشة السابقة (٩٩) التى تناولنا فيها الظروف التى تؤدى الى ضياع السلطة مدى ارتباط تلك الظروف بالاسس المتهاوية للسلطة . فالامتناع عن تأييد الحاكم أو زحزحته من موقع السلطة يفترض انه فقد رضا الشعب . وعند وقوع الازمات أو نشوب المعارك لا يستطيع مثل هذا الحاكم أن يدعو الامة الى التضامن أو يستنفرها للتضحية من أجل نظامه . وبالاضافة الى الاسباب الاخرى التى عادة ما القى عليها ابن خلدون مسئولية تدهور الحكم فان القسوة المفرطة في معاملة الناس تجعلهم يلوذون :

---

(٩٨) المقدمة ، ص ٤٣٩،٤٣٨ ، MR. I, pp. 282, 284

(٩٩) المقدمة ، ص ٦٨٩،٥١٥ ، MR. I, p. 383; MR. II, p. 114

« .... بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بهـا ، وفسدت بصائرهم واخلاقهم ، وربما خذلـوه في مواطن الحروب والمدافعات ، ففسدت الحماية بفساد النيات ، وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخـرب السياج » (١٠٠) .

لهذا فانه اذا فسدت اسس السلطة السياسية عجز الحاكـم عن الحفاظ على زعامته ما لم يفرض تحولا جذريا جديدا . وقـد لاحظ ابن خلدون أنه على الرغم من أن الحكم يظل قائما على القمع فان التحـول الجذرى يتمثل في الإستبعاد الكامل لاعضـاء العصبية وتركيز السـلطة اكثر فأكثر . في هذه المرحلة الاخيرة يرسي الحاكم اسس سلطته على القوة الهمجية للمرتزقة الذين يستجلبهم لتدعيم واحكام سيطرته ضد القـوى الخارجية ، وكذلك لمواجهة اعضاء عصبيته نفسها الذين يحرمهـم من المشاركة في الحـكم .

في هذه الحالة الاخيرة فان الاهتمام لا ينصب اساسا على مـدى شرعية الاساس الذى تقوم عليه السلطة السياسية وانما على فعاليـة الاداة القادرة على ضمان واستمرار الحكم بغض النظر عن أية انحرافات او سوء استخدام للسلطة . وبشكل عام ، تصبح القوة المجـردة ـ التى تقف على طرفى نقيض مع الاسلوب المبكر للعـقد ـ هى الاساس الغالب للسلطة الحاكمة . وبمعنى آخر تصير هى البديل أو الضمان الذى بدونه ما كانت الملكيات المتتابعة لتقدر على البقاء في الحكم .

٤ ـ بعض الفروض المستخلصة .

يمكن استقراء أربعة فروض من التفسير العقـلانى الذى قام بـه ابن خلدون للاسس الجديدة للسلطة السياسية .

الفرض الاول :

أولى ابن خلدون اهتماما كبيرا للدور الحـيوى الذى تلعبه اسس السلطة في تحديد مصير النظم السياسية سواء كانت دينية أم زمنية . وبالاستعانة بالوسيلتين اللتين استخدمهما فى تفسيره ، شرح ابن خلدون

(١٠٠) المقدمة ، ص ٥١٥ ، MR. I, 383

كيف ولماذا أصبحت القوة المجردة الاساس الجديد للسلطة السياسية بدلا من الرضا الذى كان يكفله الاسلوب المبكر للعقد . الا انه في اجازته لهذا التغير لم يذهب الى ذلك المدى البعيد الذى ذهب اليه سابقوه . وتمشيا مع تفسيرات العقلانية للتحولات التى درسناها اعلاه حاول ابن خلدون هنا أيضا أن يسد الفجوة بين الاساس الذى كانت تقوم عليه السلطة في ظل الخلافة الرشيدة وبين الاسس الجديدة للسلطة خلال المرحلة الاولى من الحكم الملكى . وكان دافعه واحد الا وهو اضفاء الصبغة الشرعية على الجوانب المختلفة للتحولات ما دام النظام الجديد لم يبتعد تماما عن أحكام الشريعة الاسلامية والحكم السياسي السليم .

الفرض الثانى :

على الرغم من تسليمه بتغير اسس السلطة السياسية في مناقشته للوازع الذى كان دينا فأصبح عصبية وسيفا ، الا أن جهوده الرامية الى ابراز دور الرضا والاستعداد للتضحية داخل اطار العصبية تبين انه كان يقوم بتفسيره مسترشدا بالتطبيق المبكر للعقد وانه كان يعتبر هذين العنصرين ضروريين لقيام حكم صالح .

الفرض الثالث :

وتمشيا مرة أخرى مع تفسيره العقلانى لقيام الامويين بفرض نظام الحكم الوراثى — حيث قلنا آنذاك انه اجاز تصرفهم بحجة أنه يحافظ على وحدة جماعة العصبية الحاكمة بدلا من تكرار العذر الذى انتحله سابقوه بالمحافظة على وحدة الامة — فان ابن خلدون كان معنيا هنا أيضا بتفسير التغير الذى طرأ على أساس السلطة عن طريق اثبات أن الرضا ظل مكفولا على الاقل بين صفوف العصبية الحاكمة خلال المراحل الاولى من حكمى بنى أمية والعباس .

الفرض الرابع :

اذا فسدت أسس السلطة السياسية بسبب استخدام القوة والاكراه كما كان عليه الوضع عادة بالنسبة للحكام المستبدين الذين انتهكوا أحكام الشريعة واتبعوا سياسات فظة قاسية ضد رعاياهم — استشرى عدم الاستقرار وتعذرت الاستعانة بالجهود المخلصة للامة في حالة الملمات وأصبح النظام السياسي فريسة سهلة لاية حركة عصيان داخلى أو عدوان خارجى .

الفصـــل الخامـــس

مفهوم الملك

المبحث الأول

الملك في معناه الحقيقي

أوضحنا من قبل انه خلافا لبعض الفقهاء المســـلمين الذين قصروا دراساتهم الرئيسية على مسألة الخـــلافة ، فان ابن خلدون علاوة على نظريته التى قدم فيها تفسيره العقلانى ، استخدم النتائج التى توصـــل اليها في دراسة تفصيلية اخرى عن الجوانب المختلفة لظاهرة الملك ومراحل تطوره . ولعلنا نشير قبل الافاضة في تحليل آرائه الى ملاحظات ثلاث . أولا ، على الرغم من أنه ميز بوضوح بين خصائص ما سمى فيما بعد بسلطة السيادة والسلطة السياسية فانه استخدم كلمة ملك للتعبير عن المعنيين . ثانيا ، ميز ابن خلدون بين الملك الحقيقى والملك الناقص اللذين سنطلق عليهما في دراستنا السيادة الكاملة والسيادة الجزئية . ثالثا ، تناول ابن خلدون ظاهرة الملك ككل على ضوء مدخله الاجتماعى الاقتصادى الجديد . هذا وسندرس وجهات نظره حول الملك مصنفة تحت العناوين التالية : طبيعة الملك ، اشـكاله ، وانواعه .

١ ـ طبيعة الملك :

ذكر ابن خلدون ان الملك ـ بمعنى السلطة العليا أو سلطة السيادة ـ له بعض السمات المميزة ، سنتناول منها اثنتين في مناقشتنا الحاليـة . وطبقا لرايه ، فان الملك الذى يعتبر القهر والارغام من ابرز خصائصه ، هو قوة لا غنى عنها للحفاظ على الحكم . هذه هى السمة الاولى من وجهة نظره ، وهى أن الملك ضرورة بغض النظر عن الجنس أو الدين .

راى ابن خلدون أن الملك يحفظ العمران ويضمن الاستقرار . وقد بـدأ شرحه بترديد الفكرة القديمـة المألوفة بان الانسان مدنى بطبعـه

ولا يستطيع الحياة الا مع آخرين . ثم أوضح كيف أن الخلافات والصراعات تدب بعد ذلك نتيجة لصفات الظلم والعدوانية الكامنة في الطبيعة الحيوانية للانسان .

الملك منصب طبيعي للانسان ، لأنا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم . واذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومد كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ... فيقع التنازع المفضي الى المقاتلة ... واذهاب النفوس ، المفضي ذلك الى انقطاع النوع ، واستحال بقاؤهم فوضي دون حاكم يزع بعضهم عن بعض ، واحتاجوا من اجل ذلك الى الوازع وهو الحاكم عليهم ، وهو بمقتضي الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم ... أن وجود الملك خاصة طبيعية للانسان لا يستقيم وجودهم واجتماعهم الا بها » (١) .

وتأييدا لدعواه ضد الفوضي ، استشهد ابن خلدون ببعض الامثلة التاريخية ليثبت أن الملك كان موجودا في مجتمعات متباينة من حيث خلفياتها العنصرية والدينية

« لما كانت حقيقة الملك انه الاجتماع الضروري للبشر ، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت احكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم ، ... فوجب أن يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الامم . واذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها » (٢) .

بالمثل ، يمكن ابراز الدور الحيوي الهام للملك من المقارنة التى عقدها

---

(١) المقدمة ، ص ٢٧٢ ، ٥١٣ ، ٤٥٥ ، MR. I, pp. 89, 380, 381, 304

(٢) المقدمة ، ص ٥١٦ ، ٥١٧ ، MR. I, pp. 385, 386

أنظر أيضا استشهاده بأمم المجوس وغيرهم الذين اعتمد الملك لديهم على قهر أهل الشوكة فقط دون وازع ديني أو كتب سماوية : المقدمة ، ص ٥٢٠ ، MR. I, p. 390

بين الحياة الاجتماعية المتطورة للعرب في المراحل المبكرة للخلافة ، وبين التدهور اللاحق الذى أصاب حضارتهم . ولكى يوجه الانظار الى الاثار السيئة لعدم الاذعان للملك ، وصف ابن خلدون انعكاسات التدهور الاسلامى على العرب ، وكيف انهم عادوا من جديد الى الصحراء واستعادوا صفات البدو الرحل . لقد نسوا كل شيء عن مجدهم القديم وكفوا عن الخضوع للملك مما ادى الى عودتهم مرة أخرى الى حياتهم البدائية الاولى (٣) .

هناك نقطة أخرى يمكن استخلاصها من المقارنة التى عقدها ابن خلدون وهى أنه لم يكتف فقط بتأكيد استحالة الاستغناء عن الملك ، وانما تناوله بصفته شرطا أساسيا للحياة الاجتماعية المتطورة . لا يعنى ذلك انه اعتبر اى نوع من الملك قادر على أن يكفل مثل هذه الحياة . على العكس ، فانه كان يعتقد ان الملك الذى يستطيع القضاء على الفوضي وتجنب سفك الدماء هو ذلك الذى تقيده قوانين يقبل بها الناس كافة ويخضعون لها . بهذه الطريقة فان الملك والحياة المتحضرة ـ كنقيض لحياة البداوة ـ يمكن الحفاظ عليهما .

السمة الثانية التى أبرزها ابن خلدون في دراسته لطبيعة الملك هى القهر والارغام . فقد شرح كيف أن التقاليد وأساليب المعيشة تربط البدو الرحل معا على هيئة قوة اجتماعية ، وان كانت تلك الجماعة لا تمثل أو تشكل دولة ما لم تحكم بواسطة نظام ملك . وقد أشار بوضوح الى ان زعيم مثل هذه الجماعة قد يكون قادرا بحسن معاملته لهم على الحفاظ على سلطته عليهم . غير ان ذلك مختلف تماما عن الطبيعة القسرية للملك التى لا يستطيع الحاكم بدونها أن يحتفظ بسيطرته . وعن الفرق بين ظروف حياة البداوة وبين الملك يقول ابن خلدون :

> « والسبب في ذلك انهم لخلق التوحش الذى فيهم أصعب الامم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والانفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة ... ورئيسهم محتاج اليهم غالبا للعصبية التى بها المدافعة ، . فكان مضطرا الى احسان ملكتهم وترك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبيته ، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم . وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعا بالقهر ، والا لم تستقم سياسته » (٤) .

---

(٣) المقدمة ، ص ٤٥٨،٤٥٣،٤٥٤ ، MR. I, pp. 307, 308, 302, 303

(٤) المقدمة ، ص ٤٥٦،٤٥٧ ، MR. I, p. 306

٢ ـ الاشكال التى يتخذها الملك :

سوف نناقش بمزيد من التفصيل الملاحظتين المشار اليهما في بداية هذا المبحث وهما تمييز ابن خلدون بين الملك الحقيقى والملك الناقص ، ثم بين سلطة السيادة والسلطة السياسية . ان الملك الحقيقى فى رايه هو ذلك الشكل من السلطة الذى لا يتمتع به أحد سوى زعيم أقوى العصبيات .

« وليس الملك لكل عصبية ، وانما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبى الاموال ويبعث البعوث ويحمى الثغور ، ولا تكون فوق يده يد قاهرة » (٥) .

وقد لاحظ ابن خلدون ان مثل هذه السلطة يشوبها بعض النقص أو الخلل الذى يبدو بشكل أو باخر . ويجد الخلل الذى يلحق بالملك الناقص تعبيرا عنه في الشكل وفي المضمون . لاظهار النقائص الموجودة في الشكل استشهد بالحالات التى يمكن للحاجب ـ اى رئيس الوزراء ـ أن يسيطر فيها على شخص الملك بسبب حداثة سنة أو ضعفه ومع ذلك يحجم عن اعلان استيلائه على سلطة السيادة . ومثل هذا الوزير القوى اذا نجح في ممارسة نفوذ كبير على الاسرة الحاكمة فانه يحترس من الاستحواذ على السلطات الكاملة للملك ولا يخطط الا لجنى ثماره فقط ، اى ممارسة السلطات التنفيذية والادارية وما الى ذلك من السلطات الاخرى (٦) . ولتجنب معاداة العصبية التى تساند شخص الملك ، يحافظ الوزير على الظهور كما لو كان مجرد ممثل للحاكم ، ولذلك يتفادى الاخذ باكثر الامتيازات ارتباطا بالمظاهر الخاصة بالسيادة مثل المواكب والشعارات والقاب الملك ... الخ . ولو أنه غامر بالاستيلاء على السلطات الكاملة للملك ، فانه لا شك معرض حياته للخطر لانه يفتقر الى ولاء وطاعة العصبية التى لا تزال تخضع لشخص الملك . لهذا لا يعتبر ابن خلدون مثل هذا الوزير صاحبا للسيادة على الرغم من ممارسته لسلطات واسعة ، وذلك لافتقاره الى الشكليات المظهرية المرتبطة بالمنصب والتى تحرمه بالتالى من صفة السيادة .

---

(٥) المقدمة ٥١٤،٥١٣ ، MR. I, p. 381

(٦) المقدمة ، ص ٥١٢ ، MR. I, p. 379

بالمثل ، يمكن ان يشوب الملك نقص من حيث مضمونه كما كان الحال في الممالك شبه المستقلة للفرس في علاقاتها مع الخلفاء العباسيين الاوائل . وقد أضاف ابن خلدون أن ذلك يحدث عادة حينما تعجز عصبية الحاكم عن الاضطلاع باحدى مهام الملك :

« فمن قصرت به عصبيته عن بعضها مثل حماية الثغور أو جباية الاموال أو بعث البعوث فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته كما وقع لكثير من ملوك البربر في دولة الاغالبة بالقيروان ولملوك العجم صدر الدولة العباسية » (٧).

ومن الامور ذات المغزى أيضا في دراسة ابن خلدون للظواهر السياسية تمييزه بين سلطة السيادة وبين السلطة السياسية ، وهذه الاخيرة سماها أيضا الملك الناقص . وفي رأينا أن الفرق بين هذه الحالة والحالة السابق معالجتها هو ان ابن خلدون يناقش هنا مجال السلطة على مستويات مختلفة في نطاق دولة واحدة ، بينما يفرق في الحالة السابقة بين درجة الملك التى تمارسها دولة كبرى وبين تلك التى تمارسها دويلات شبه مستقلة . ففى دراسته لمجال السلطة داخل دولة واحدة ، أشار ابن خلدون الى الحكام الاقليميين الذين يمارسون سلطة سياسية ولكنهم على الرغم من ذلك يخضعون للسلطة العليا لملك واحد . وعلى عكس سلطة السيادة التى يتمتع بها مثل هؤلاء الملوك فان هذا النوع من السلطة السياسية محدود :

« ومن قصرت به عصبيته ايضا عن الاستعلاء على جميع العصبيات ، والضرب على سائر الايدى ، وكان فوقه حكم غيره ، فهو ايضا ملك ناقص لم تتم حقيقته ، هؤلاء مثل امراء النواحى ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة . وكثيرا ما يوجد هذا في الدولة المتسعة النطاق ، اعنى توجد ملوك على قومهم في النواحى القاصية يدينون بطاعة الدولة التى جمعتهم » (٨) .

---

(٧) المقدمة ، ص ٥١٤ ، MR. I, pp. 381, 382

(٨) المقدمة ، ص ٥١٤ ، MR. I, p. 382

قارن تمييز جان بودان بين طبيعة المدينة والدولة . فمصطلح مدينة يوحى برابطة اجتماعية وليس بعلاقة سياسية رسمية . أى أنه يريد أن يقول أن المدينة تختلف عن الدولة فى أن الاخيرة لا تقوم الا حيث يخضع المواطنون لحكم سيادة عامة . أنظر فى ذلك :
G.H. Sabine, A History of Political Theory, op. cit., pp. 405, 406.

٣ - انماط الملك :

من اهم الخصائص المميزة لمعالجة ابن خلدون للظواهر السياسية هى تأكيده المستمر على الحاجة الى نوع ما من السلطة العليا او السيادة التى لا يتصور بقاء دولة بدونها . وفي معرض تصنيفه للنتائج التى توصل اليها ، ميز ابن خلدون بين ثلاثة انماط رئيسية من النظم السياسية هى: الخلافة ، الملك السياسي (اى النظام الملكى القائم على قوانين عقلية) ، والملك الطبيعى (اى النظام الملكى المطلق الذى لا تقيده اية قوانين او قيم).

ان الخلافة - على عكس الملك تمثل دولة من المفروض ان يقوم الحكم فيها على الشريعة التى تعتبر احكامها السلطة العليا ذات السيادة . ويمثل هذا النمط من الحكم المثل الاعلى لابن خلدون والمعيار الذى قارن على هديه نمطى الملك السابق الاشارة اليهما . وفي رأيه ، تستلزم الحياة المتحضرة اللجوء الى قوانين سياسية ملزمة يقبلها الناس . مثل تلك القوانين يمكن ان تحقق اقصي فائدة اذا كانت ترشدهم الى ما هو اقوم في الحياة الدنيا والآخرة على حد سواء . ان احكام الشريعة الاسلامية هى وحدها القادرة على اداء هذه الوظيفة المزدوجة .

> « فاذا كانت هذه القوانين مفروضة ... من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة » (٩) .

ولاثبات الوظيفة الدنيوية لاحكام الشريعة ، استشهد ابن خلدون بصفة خاصة بالخصال التى يتصف بها البدو الرحل من حيث البدائية وعدم الميل للخضوع للسلطة . اما بعد اعتناقهم الدين الاسلامى فان المثل العليا الجديدة ساعدتهم على التخلص من عاداتهم المتخلفة والخضوع للحكم المستلهم من وحى السماء ومن اجل بناء عمران اكثر تحضرا واقامة حكومة اكثر قوة . لقد ادى اعتناق هذه المثل الى خلق وازع روحى ينبع من داخل انفسهم تغلبوا به على نقائضهم (١٠) . علاوة على ذلك فان الناس في هذه الحالة يخضعون لاحكام الشريعة وليس لحكم مطلق يضطلع به ملك ظالم مستبد . تلك هى المزايا التى اعتمد عليها ابن خلدون في دفاعه عن اولوية الحكم القائم على الشريعة حيث لا يكون الخليفة هو صاحب السيادة

---

(٩) المقدمة ، ص ٥١٧،٥١٨،٥٦٤،٥٦٥ ، MR. I, pp. 386, 387, 448, 449

(١٠) المقدمة ، ص ٤٥٧،٤٥٨ ، MR. I, p. 307

العليا ولا مصدرا للتشريع . وعلى الرغم من هذه الاولوية والافضلية ، فان ابن خلدون لم يتوقع الرجـــوع الى مثل هذا الحكم المثـالى لانه في تحليله اعتبر الانتقال من الخلافة الى الملك امرا حتميا لا مناص منه .

لقد كان ابن خلدون يعلم ان الشريعة كأساس مقدس لسلطة الخليفة ليست هى الشكل الوحيد للسيادة ، وان مثل هذه السلطة يمكن ان تقوم ايضـا على قـوى وعوامل زمنية . لكن على الرغم من انـه لاحظ ان الحكم الزمنى هو السمة المشتركة بين نوعى الملك اللذين درسهما ، فان حـكمه عليهما اختلف تبعا لقدراتهما على البقاء ولمدى شرعيتهما . فمثلا ، نجده يوجه نقدا مريرا لذلك النمط الذى سماه الملك الطبيعى الذى لا يعترف بأيـة سلطة اخرى غير تلك التى يحتكرها طاغ او توقراطى . وسبب النقد هو ان الاساس الذى تقوم عليه سلطة الملك في هذه الحالة هو مجرد الرغبة الفردية المطلقة لشخص يعانى من نقاط الضعف التى يتصف بها الانسان عادة . ان هذا الملك الطبيعى الذى لا يقيده شيء لا يخدم غير المصالح الانانية الضيقة للحاكم وحده الذى تؤدى نزواته الاستبدادية الظالمة الى الاضرار بمصـالح شـعبه .

« ان الملك الطبيعى هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة » « لـمـا كانت حقيقة الملك انه الاجتماع الضرورى للبشر ، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت احكام صاحبه في الغالب جائرة على الحق ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في احوال دنياهم ، لحملـه اياهـم في الغـالب على ما ليس في طوقهـم من اغراضـــه وشهواته » (١١) .

ان ابن خلدون يرى اذن ، ان مثل هذا الحكم غير المقيد لابد ان ينهار لان الناس لا يرضون بمنح ولائهم لحاكم ظالم عدوانى ، فيبـدأون في عصيانه فتنشب الاضطرابات وتسفك الدماء مما يضع نهاية لحكمه . النمط الثالث هو الملك السياسي حيث تكون السيادة للقوانين السياسية الزمنية . وخلافا لنظام الحكم الضار السابق الاشارة اليه ، يرى ابن خلدون ان الملك السياسي له بعض المزايا كما ان له بعض العيوب . اما المزايا فواضحة حيث يخضـع الناس لقوانين عقلية بدلا من الخضوع للحكم الاستبدادى للفرد . علاوة على

---

(١١) المقدمة ، ص ٥١٦ ــ ٥١٨ ، MR. I, pp. 385 — 387

ذلك فان تطبيق قوانين زمنية تم التوصل اليها بالعقل يكفل للدولة الاستقرار اللازم لضمان بقاء العمران ، ويسد الاحتياجات الدينوية .

« (والملك) السياسي هو حمل الكافة على مقتضي النظر العقلى في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ...» «فوجب ان يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى احكامها » « فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء واكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية » « واحكام السياسة انما تطلع على الدنيا فقط » (١٢)

لقد حاول ابن خلدون – من خلال سرده لبعض الامثلة الخاصة بأنظمة الحكم السياسية القديمة – ان يثبت انه رغم الافتقار الى الوحى الالهى فان الملك السياسي القائم على سيادة القوانين الزمنية افضل من الملك الطبيعى الذى لا يقيده قانون سواء من حيث القدرة على البقاء او مدى الشرعية . ولا شك ان موقفه هنا واضح تماما في معارضته لمثل هذه السلطة المطلقة ومقارنته لها بالآثار الاول ضررا للسلطة القائمة على القانون . الا ان لهذا النمط ايضا عيبه الذى يجب ان يشجب من اجله وهو يكمن في نظره في الهدف الذى يتوخاه الملك السياسي حيث يقتصر فقط على اشباع الاحتياجات الدنيوية ، ولا يكترث بالجوانب الدينية للحياة الانسانية التى تؤمن السعادة في الآخرة .

٤ – بعض الفروض المستخلصة :

يمكن استقراء خمسة فروض من معالجة ابن خلدون للملك في معناه الحقيقى كظاهرة متميزة عن الخلافة :

الفرض الاول :

على الرغم من ان ابن خلدون وضع مفهومه للملك قبل ظهور الدولة القومية وظاهرة السيادة الملازمة لها ، الا انه درس بعض الموضوعات

---

(١٢) المصدران السابقان ، نفس الصفحات ،
E. Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken über Den Staat, op. cit., pp. 60, 61.

الجوهرية المتعلقة بهذه الظاهرة . وقد مكنه تناوله لهذا المفهوم في ضوء مدخله الاجتماعى الاقتصادى الجديد من ادراك الفرق بين الملك الحقيقى والملك الناقص من ناحية ، وبين السيادة والسلطة السياسية من ناحية اخرى غير ان هناك نقطة ضعف تلقى بظلالها احيانا على استنتاجاته وآرائه الاخرى الخاصة بالملك الا وهى عدم ابتكاره لتعبيرات جديدة في هذا المجال — باستثناء الملك الحقيقى والناقص — لوصف الظواهر المختلفة التى عالجها . وسواء تمكن مفكرون آخرون من الاستفادة من آرائه في ظاهرة الملك أم لم يتمكنوا ، فان ذلك لا يقلل بأى حال من قيمة جهوده الرائدة في الكشف عن بعض اهم السمات المرتبطة بالظاهرة التى سماها جان بودان فيما بعد بالسيادة .

الفرض الثانى :

في دراسته للسمات المميزة للملك — بمعنى السلطة العليا او السيادة — لاحظ ابن خلدون انه لا علاقة له بالعنصر أو الدين . وقد استنتج ان مثل هذه السلطة قد مارستها اجناس اخرى وفي ظروف دينية وحضارية مغايرة . وعلاوة على كونها قوة لا يمكن الاستغناء عنها للحفاظ على الحكم ، فان الملك نفسه لا بقاء له دون ارغام .

الفرض الثالث :

تناول ابن خلدون سلطة السيادة — في الانظمة السياسية الثلاث الرئيسية التى درسها — كأداة وليس كغاية في حد ذاتها . ففى حالة الملكية المطلقة يكون الملك اداة لتحقيق المصالح الانانية للحاكم الاتوقراطى . وفي حالة الملك الذى يقوم على القوانين العقلية ، فانه يعتبر اداة لتلبية الحاجات الدنيوية للناس . في حين انه خلافا للنوعين السابقين فان الشريعة في حالة الخلافة الاسلامية هى اداة لمساعدة الامة على تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة . اى انه في اى نظام سياسي ، تكمن سلطة السيادة في مكان ما . ان الفرض الذى أسس عليه ابن خلدون دراسته لنوعى الملك — وكذلك الخلافة — هو ان سلطة السيادة في كل حالة كانت موجودة لاداء وظيفة معينة ولخدمة هدف محدد . ورغم تلك الاهمية التى خلعها ابن خلدون على هذه الظاهرة فانه تفوق على بعض من جاءوا بعده من حيث عدم اتجاهه الى ان يجعل من السيادة مثلا اعلى او يضفى عليها اية مسحة من القداسة (١٣) .

---

(١٣) أنظر على سبيل المثال وليس الحصر آراء هوبز ، هيجل ، الهيجليون المحدثون وذلك في :

G.H. Sabine, A History of Political Theory, op. cit., pp. 405, 469; C. Merriam, H. Barnes, A Historyof Political Theories N.Y. 1924, pp. 84 — 86.

وحتى بالنسبة لمثله الاعلى الذى يعتز به وهو الخلافة ، نجده يقتبس وجهة النظر التقليدية مؤيدا اياها والتى تذهب الى القول بأن سلطة الخليفة بصفته المعبر عن السيادة المباشرة لا تتمتع بالتأييد الا بقدر نجاحها في فرض الهـــدف المزدوج للشريعة .

الفـرض الرابـع :

ان سلطة السيادة باعتبارها اداة لتحقيق هدف ، يجب التحكم فيها بواسطة مبادىء أو معايير . والمعيار الذى وضعه ابن خلدون لنجاح هـذه الادوات في تحقيق الاهداف المنشـودة هو التسليم بسـيادة الشريعة ، أو بسيادة القوانين العقلية في حالة الملك السياسي . على عكس هذين النوعين ، هناك الملك المطلق غير المقيد ذو السلطة الاستبدادية وما يترتب عليهـا من عواقب وخيمة لا يمكن تجنبها . وتكشف دراسته لهذا النوع الاخير ان الملك غير المقيد بقوانين او قيم لا يستطيع ــ بحكم جذوره وطبيعته وعواقبـه ــ ان يحقق هدفه في المحافظة على حكم القهر والاستبداد ، وهكذا يفشـل في فرض سيطرته وحكمه لمـدة طويلة .

الفـرض الخامس :

ان دراسة ابن خلدون لمفهوم الملك يمكن ان تساعد ايضا في اختبار صحة احد الفروض الذى توصلنا اليه في الفصل الثانى اعلاه والذى حاولنا من خلاله اثبات ان منهجه لا يمكن اعتباره بشكل كامل منهجا ميتافيزيقيا او منهجا ماديا ، وانما هو منهج مركب وجديد تماما . فقد كشفت له تجربته ان الشريعة ــ باعتبارها الاساس الالهى لسلطة الخليفة ــ لم تكن الشـكل الوحيد لسلطة السيادة وان مثل هذه السلطة يمكن ان ترتكز ايضـا على القوى والعوامل الزمنية . ان وجهة نظر ابن خلدون تلك تضعه في منتصف الطريق بين من سبقه من المنظرين الدينيين لنظرية الحـق الالهى (١٤) في اوروبا ، وبين المفكرين الذين جاءوا بعده ابتداء من بودان وهوبز الذين ارسوا السيادة على اسس زمنية . ورغم انه فضل النمط الذى تكـون السيادة فيه للشريعة الا انه اجاز الاشكال الاخرى للحكم كما شرحنا آنفا . بل انه ذهب الى ابعد من ذلك في تعليله وفضل نوع الملك القائم على قوانين منظمة بطريقة عقلية على الملك المطلق غير المقيد بشيء الذى يسيء معامـلة الناس ويؤدى الى الفوضي وتدمير كافة السلطات . فاذا زال نوع الحكم الامثل في نظره والذى تمثل فيه الشريعة سـلطة السـيادة ، فان تفضيله

---

(١٤) Cf. Sabine, op. cit., pp. 232, 272, 273, 405

يذهب الى النمط الجديد المختلط حيث تمتزج الخلافة بالملك . فاذا حدث وتدهور ذلك النمط ايضا ــ بسبب اضمحلال الخلافة ــ وافسح الطريق امام انظمة الحكم الزمنية ، فانه يقرر بوضوح ان الملك القائم على القوانين العقلية هو وحده القادر على البقاء والحفاظ على العمران البشرى . يؤكد هذا حقيقة هامة وهى ان ابن خلدون في كتابته للمقدمة كان منظرا معاديا للفوضي ومؤيدا للحفاظ على العمران البشرى . تحقيقا لذلك فانه كان يرى ان الضمان الوحيد هو في حكم القانون الذى يستحسن ان يكون الشريعة ، فاذا تعذر ذلك فلتكن السيادة للقوانين العقلية .

المبحث الثاني

وظائف الملك

اوضح ابن خلدون منذ البداية ان معالجته لوظائف الملك سوف تركز على الوظائف الدنيوية وليس الوظائف الدينية لان الاخيرة سبق ان تناولها سابقوه مثل القاضي ابو الحسن الماوردي . ففى دراسته لوظائف الملك استفاد من النتائج التى توصل اليها حول العمران البشرى ، وكذلك من دراساته لمختلف انواع المهام التى مارسها ملوك الفرس والعرب والاتراك . وذكر ان القابضين على زمام الملك من المسلمين دأبوا على تعيين بعض مساعديهم للاشراف على الوظائف الدنيوية . وقد تضمنت هذه الوظائف ما يلى : الدفاع عن الامة ضد العدوان الخارجي والاضطرابات الداخلية ، حسن تصريف الشئون السياسية والتجارية وبخاصة الشئون المالية مثل جباية الضرائب ومراقبة المصروفات ، المراسلات الرسمية ، واخيرا الحفاظ على هيبة وسلامة شخص الملك بعزله عن « الجمهور » والتحكم في وسائل الاتصال به (١٥) .

سنعمد هنا الى تصنيف آراء ابن خلدون الى قسمين بغرض توفير قدر اكبر من الوضوح . في القسم الاول سوف نحلل آراءه حول تأثير التغير في العمران البشرى على تطور الوظائف الدنيوية ، في حين سنعكف في النوع الثانى على تحليل آرائه بشأن تأثير نفس التغير على شكل ومجال كل وظيفة .

اولا ــ تأثير التغير في العمران البشرى على تطور الوظائف الدنيوية :

١ ــ لاحظ ابن خلدون ان هذه الوظائف ليست خواص حتمية للملك تلحق به ضرورة . فلو ان دولة ما ظلت تعيش في مرحلة بدائية لاختفت بعض هذه الوظائف . وقد اعطى مثالا على ذلك دولتين في المغرب (الشيعيون في تونس ، ثم الموحدون) حيث اخفق حكامهما نتيجة للحياة الاجتماعية البدائية السائدة في ذلك الوقت في ادراك مغزى بعض الوظائف وبالتالى لم يكترثوا بتخصيص المناصب المناظرة لها . على العكس من ذلك حين تجاوزت هاتان الدولتان مرحلة الحياة البدوية وحققتا الازدهار ، فقد انشأت كل

---

(١٥) المقدمة ، ص ٦٠١ ــ ٦٠٤ ، MR. II, pp. 3 — 7

منهما المناصب العليا للاضطلاع بالوظائف الاخرى للملك(١٦). وفي مثال آخر أورده ابن خلدون حول نفس الموضوع ، اشار الى المسلمين الاوائل الذين كانوا في البداية يفتقرون الى القدرة والرغبة في استخدام البحر في غزواتهم الحربية ، ثم اكتسبوا الخبرة اللازمة من جيرانهم البيزنطيين مما مكنهم من استيعاب فنونه . وقد نجحوا في فرض سيادتهم البحرية ببناء الاساطيل الضخمة (١٧) التى تعلموا كيفية قيادتها وصيانتها وهى مهن ووظائف هامة للملك لم تكن معروفة للمسلمين الاوائل . يبين هذان المثالان انه مع انتقال العمران البشرى من البداوة الى الحضارة يصبح الجهاز الحكومى اكثر قدرة على اكتساب مهارات جديدة وتحقيق التقدم عن طريق انشاء مناصب مستحدثة لمواجهة الاحتياجات المتزايدة والوظائف الجديدة المعقدة للملك .

٢ — ان وظائف الملك ليست ابدية او غير قابلة للتغيير . فقد تمر دولة مزدهرة بحالة من التدهور في مرحلة معينة من مراحل تطورها مما يؤثر على وجود بعض وظائف الملك وطريقة ادائها .وتعتبر الدول العربية في الفترات الاسلامية المتأخرة أمثلة على هذه الحالة . ويقول ابن خلدون ان العرب حينما وقعوا فريسة في يد اعدائهم وبدأ حكمهم في الاضمحلال ، تحولوا مرة ثانية الى الحياة البدائية في الصحراء وبخاصة في المغرب العربى. ادى ذلك بالتبعية الى تغير في أسلوب معيشتهم والعودة الى حياتهم البدائية الاولى التى انعكست ليس فقط في اهمالهم لوظائف الملك واحكام الدين، وانما ايضا في نسيان فنون ممارسة السلطة والحفاظ على الزعامة السياسية التى كانت لهم على الامم الاخرى (١٨) . نتج عن ذلك تدهور مماثل وتقلص في نطاق وكفاءة اداء الوظائف المتبقية في عدد قليل من الدول العربية كالاحتفاظ بالاسطول .

٣ — ان الاهمية النسبية للوظيفة الزمنية تتحدد بدرجة كبيرة بالوضع السياسي في الدولة ومدى نفعها في تحقيق الهدف المرسوم خلال مرحلة معينة من تطور الدولة . وقد لاحظ ابن خلدون انه عندما تقاتل احدى الجماعات من اجل الوصول الى الملك او حين تدافع الدولة عن بقائها خلال ازمة من الازمات ، فان وظيفة الحرب ترقى فوق كافة الوظائف الاخرى ، ويكتسب القائمون بها اسبقية على كافة المسئولين عن الوظائف الاخرى وينالون الكثير من التقدير المادى والادبى . يتمثل ذلك عادة في شمولهم

---

(١٦) المقدمة ، ص ٦٠٨-٦١٠ ، MR. II, pp. 13, 15

(١٧) المقدمة ، ص ٦٢٨ ، MR. II pp. 39, 40

(١٨) المقدمة ، ص ٤٥٨ ، MR. I, p. 308

بعطف وثقة الحاكم وكثرة المثول بين بداية عـلاوة على حصولهم على أعلى المرتبـات .

اما اذا كانت الدولة تنعم بالعيش في ظل السلام فان الحاكم يمكنـه الاستغناء عن المسئولين العسكريين الذين تنتقل مزاياهم الى فئات اخرى تمس الحاجة اليهم في هذه المرحلة كالعلماء والادباء ورجال المـال وامثالهم الذين يصيرون اقرب الى الملك ويحظون بثقته وعطاياه (١٩) . خلاصـة القول انه ليست هناك وظيفة يمكن ان تستقر على حال واحـد بشـكل دائـم ، لأن تقييمها يتم تبعا لمقدار ما تعـود به من نفع على قضية المـلك ومرحلة التطور التى تمر بها الدولة .

ثانيا ـ أثر التغير في العمران البشرى على شكل ومجال عمل كل وظيفة :

١ ـ قد ينمو مجال عمل وظيفة معينة وتزيد صلاحيات القائم بها نتيجة لتطـور العمران البشرى . فمثـلا كان منصب الحاجب يعكس في البداية المعنى الحرفى للكلمة . لكن ظهرت الحاجة الى تعيين شخص لعزل الحاكم عن الناس كتقليد جديد يخالف العرف الذى كان متبعا من ترك باب الرسول(ص) والخلفاء الراشدين مفتوحا امام كل صاحب حاجة . وقدتبنى الامويون ذلك التقليد الجديد بعد ان حالوا الخلافة بالقوة الى ملك . ويعلل ابن خلدون ظهور هذه الوظيفة الجديدة بمحاولة تحقيق هدفين أولهما هو اتجاه نظام حكم العصبية الى حماية شخص الملك ضد اية محاولة اغتيال بعد اندلاع الفتنة الكبرى وما اعقبها من حرب أهلية واضطرابات سياسية فيالعالم الاسلامى . اما الهدف الثانى فهو اتاحة فسحة اكبر من الوقت للملك لكى يرعى شئون دار الاسلام المترامية الاطراف في اعقاب الفتح . معنى ذلك ان ازدياد صلاحيات منصب الحاجب كان مناظرا للانتقال الى مستوى أعلى من العمران البشرى مع ما اقتضاه ذلك من حاجات وضرورات سياسية اكثـر تعقيـدا .

لقد اقترن كل تطور فيالحياة الاجتماعية خـلال الخلافتين الاموية والعباسية باكتساب الحاجب لمزيد من السلطات والصلاحيات رغم بقائـه تحت اشراف احد الوزراء أو المسئولين الكبار . الا ان تطور ذلك المنصب بلغ ذروته في الاندلس حيث اصبح الحاجب همزة الوصـل بين الملك والوزراء والرسميين . وقد اعطاه ذلك مزيدا من السلطات والاختصاصات التى لم

---

(١٩) المقدمة ، ص ٦٣٤،٦٣٣ ، MR. II, pp. 46, 47

(٢٠) المقدمة ، ص ٦٠٥ ، MR. II, pp. 8, 9

يحلم بها قط الحجاب الاوائل ، والتى لا يمكن مقارنتها في العصور اللاحقة الا بمنصب رئيس الوزراء . ومن الوظائف العليا الهامة التى وضعت تحت اشرافه تلك المتعلقة بالشئون المالية والعسكرية . هكذا تطورت الوظيفة المتواضعة شكلا وموضوعا ليصبح الحاجب أعلى واقوى المناصب في الممالك الصغيرة في المغرب العربى والاندلس . ومن الملاحظ ان ابن خلدون اعتبر الزيادة الضخمة في اختصاصات الحاجب كمعيار لقياس درجة التطور والمرحلة التى وصل اليها وبالتالى التنبؤ بمدى تعرض الملك للانهيار (٢١) . وعلى الرغم من ان الوظيفة السابقة تعد مثالا واضحا تماما - بسبب أصلها المتواضع - فان ابن خلدون كان يرى امكان ملاحظة نفس هذا التطور في مجال ونطاق كل الوظائف الاخرى تقريبا وبخاصة تلك المتعلقة بالشئون المالية والمناصب الوزارية (٢٢).

غير ان التوسع الكيفى في مجال وظيفة معينة لم يكن الحالة الوحيدة التى عالجها ابن خلدون . فقد أورد مثالا آخر لكى يبين أن ازدياد اهمية وظيفة ما يمكن ان تكون له جوانب كمية أيضا . لهذا الغرض ، اوضح كيف أن تعقيدات الحياة المتحضرة واحتياجاتها المتزايدة قد تسبب انقسام الوظيفة الواحدة الى منصبين . حدث ذلك في الاندلس حين تم تقسيم منصب قائد الشرطة الى فرعين منفصلين لهما مسئوليات متمايزة . وأحيانا كانت أهمية مجال العمل الذى يعهد به الى فرع معين منهما مدعاة لترشيح المسئول عنه لشغل منصب الوزير (٢٣) .

٢ - أن نفس عامل التغير في العمران البشرى والذى يؤدى الى توسيع مجال وظيفة معينة ، قد يكون له أثر عكسي على خصائص وظيفة اخرى . حدث ذلك - كما جاء في المقدمة - عندما فقد الخليفة العباسي سلطاته لصالح الحكّام الاقليميين الذين اعتبروا منصب ولقب الوزير ادنى من ان يلبى طموحاتهم أو يعبر عن هيبتهم وواقع سيطرتهم . لهذا أطلقوا على أنفسهم ألقاب السلاطين والامراء لكى يتفوقوا على الوزراء ولكى يثبتوا قوتهم المتزايدة . حدث نفس هذا التغير حينما أقام العثمانيون حكمهم في مصر حيث تبين الاتراك مدى الامتهان الذى تعرض له لقب الوزير آنئذ فتفادوا استعماله واستبداوه بلقب نائب (٢٤) .

٣ - احتفظت العصبية بدورها كقوة مؤثرة واحيانا كقوة لا يمكن الاستغناء عنها لحسن اداء وظيفة ما وهو ما كان ابن خلدون دائم الاشارة

---

(٢١) المقدمة ، ص ٦٠٩ - ٦١١ ، ٦٨٧ - ٦٨٩
MR. II, pp. 14 — 17, 111 — 113

(٢٢) المقدمة ، ص ٦٠٦، ٦٠٧، ٦١٤، ٦١٦ ، MR. II, pp. 9, 10, 20, 21

(٢٣) المقدمة ، ص ٦٢٥، ٦٢٦ ، MR. II, pp. 36, 37

(٢٤) المقدمة ، ص ٦٠٧، ٦٠٨ ، MR. II pp. 11, 12

اليه في معظم الامثلة التى استشهد بها وقد أورد اشـــارتين مباشرتين للعلاقة بين مفهومه للعصبية ووظائف الملك . ودون الحاجة الى استعراض كافة آرائه في هذا الصدد ، فان وجهة نظره يمكن ادراكها بسهولة من عدم الثقة الذى أبداه ازاء المرتزقة الذين تشكك في قدرتهم على القيام بأمانة وكفاءة بمتطلبات اية وظيفة حساسة . فمثلا تناولت اشارته الاولى العلاقة بين العصبية ووظيفة المراسلات الرسمية التى تتضمن الآداب ، وأصول السـلوك في التعامل مع الملوك وكبار المسئولين . ويكلف اعضاء العصبية عادة بشغل هذا المنصب لدواعى الامانة والمحافظة على السرية والاستفادة من علمهم . واذا كانت الدولة تفتقر الى مرشـح مناسب او لا تزال تعيش في مرحلة بدائية بحيث لا تستطيع أن تجد بين أعضاء العصبية من هـو قادر على أداء هذه الوظيفة ، فانه يمكن تكليف شخص أجنبى بها بشرط أن يوضع تحت اشراف أحد رجال العصبية .

اما اشارته الثانية المرتبطة بالموضوع فتدور حول ما لاحظه في دولة الموحدين في المغرب حيث لم يكن يعهد أبدا بمنصب قائد الشرطة الى احد الموالى او العناصر الغريبة وانما كان وقفا على الاعضاء البارزين في صفوف العصبية وحدها . ولم تتسنم العناصر الغريبة عن العصبية هـذا المنصب الا بعد انحسار قوة الملك وتداعى الوظيفة ذاتها .

ثالثا ـ بعض الفروض المستخلصة :

يمكن استقراء فرضين من كتابات ابن خلدون عن وظائف الملك .

الفـــرض الاول :

كان ابن خلدون أول مفكر اسلامى يعالج الوظائف الدنيـوية للملك بحجمها الحقيقى وفي علاقاتها بالخلفية السياسية والاجتماعية للواقـــع الحى . وعلى الرغم من انه بدأ دراسته بتعداد الوظائف الرئيسية الا انه لم يحصر نفسه داخل هذا الاطار الجامد ، وانما اتجه الى فحص أثر التغير في العمران البشرى على وجود هذه الوظائف وعلاقاتها المتبادلة .

الفـــرض الثانى :

يمكن أن نتتبع هنا أيضا الطابع الديناميكى لمنهج ابن خلدون . فقد بينت دراساته أن الابعاد التى تعكسها وظائف الملك والاشكال المختلفـــة التى تبدو عليها ثم تطورها تعبر جميعها عن المرحلة السائدة للعمـــران البشرى . ليست هناك اذن وظيفة مستقرة او ابدية . علاوة على هـــذا فان معياره الاساسي هو الانتقال من البداوة الى الحضـــارة . من ثم يمكن القول بأن ابن خلدون اعتبر أن التغيرات التى تطرأ على هذه الوظائف هى نتائج الخلفية الاجتماعية المتغيرة .

المبحث الثالث

مركـــــز الولاء

يتبادر الى الذهن سؤال وهو : لمن يدين الناس بالولاء ؟ أى ، ما هو الالتزام الحقيقى وايهما يتصدر الآخر : هل الالتزام بقيمة عليا من ديــن أو عدالة ... الخ ، أم الالتزام بجماعة معينة أو بمصلحة خاصة ؟

اوضحت دراستنا لنظرية ابن خلدون في الفصل الرابع أن المبـادىء السامية التى جاء بها الاسلام كانت تمثل مركز الولاء في فترة الخـــلافة الرشيدة . بعد ذلك وفي ظل نظام الملك ، تحول الولاء الى جماعة ما وأحيانا لمصلحة فردية بحتة تبعا لمرحلة التطور التى يمر بها الملك . ولفهم هــذا الفرق سوف نبدأ بتلخيص الموقف التقليدى في حالة الخـــلافة جنبا الى جنب مع آراء ابن خلدون في هذا المقام .

١ ــ هل يكون الولاء قاصرا على الاحكام والقيم العليا للاسلام ؟

أن مذهب الاسلام ، وكذلك الممارسة المبكرة للخلافة الرشيدة اعتبرا أن المصادر الاوليـــة التى اشتملت على أحكام القـــرآن الكريم والسنة النبوية تشـــكل أعلى سلطة للمؤمنين يلتزمون بها في كــل شيء . فهى في مصطلحنا العصرى تشكل بالنسبة لهم « مركز الولاء » الذى يؤدى الالتزام به الى ضمان الســعادة في الحياة الدنيا والآخــرة . وبذلك يكون لهــذه المصادر الأسبقية على أى التزام دنيوى آخر .

في الأسطر التالية ، سنستشهد بمثالين اوردهمــا ابن خلدون عن المبادىء والقيم التى كان المسلمون الاوائل يلتزمون بها . فقد أوضــح في المثال الاول كيف أن المجتمع الاسلامى المبكر كان يهتدى بوحى من الدين مما ادى الى توفير اســـباب ضبط النفس ، وهو ما أسماه بالوازع الذى ينبع من داخل الانســان . في تلك المرحلة كان تأثير الدين لا يزال قويا ، كما أن المشاعر القبلية السابقة على الاسلام لم تكن قد انتعشت بعد . وتأكيدا لكل ذلك ، أعطى ابن خلدون مثال الخليفة الثالث عثمان بن عفان الذى دفع حياته ثمنا لعدم الخروج على تعاليم تلك المصادر الاولى اذ رفض عرض أقاربه لانقاذه من منزله المحاصر لانه خشي أن يؤدى ذلك الى حدوث شقاق ومواجهة سافرة بين الاخوة المسلمين .

« فهذا عثمان لما حصر في الدار جاءه الحسن والحسين وعبد الله بن عمر وابن جعفر وأمثالهم يريدون المدافعة عنه ، فأبى ومنع من سل السيوف بين المسلمين مخافة الفرقة وحفظا للالفة التى بها حفظ الكلمة ، ولو ادى الى هلاكه » (٢٦) .

المثال الثانى الذى أعطاه ابن خلدون هو حالة الخليفة الرابع على بن ابى طالب الذى رفض هو الآخر بعد اختياره ومبايعته الخطة التى أعدها أحد مستشاريه بغية كسب تأييد بعض الشخصيات القوية القادرة على تقديم العون وتدعيم سلطة الخليفة في الفترة الحرجة الاولى من حكمه. وقد حاول مستشار على استمالته بقوله أن الخطة مرحلية مؤقتة ، وأنه بوسعه أن يفعل بهم ما يشاء بعد ترسيخ أركان سلطته . ولكن ، حيث أن الخطة كانت تضمر الغش والخداع وعدم الامانة التى تتعارض مع أحكام وقيم المصادر الاولى التى يلتزم بها على ، فانه رفض النصيحة ولم يقبل بتبنى وسائل شريرة لتحقيق أهدافه .

« وهذا على أشار عليه المغيرة لاول ولايته باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم حتى يجتمع الناس على بيعته ، وتتفق الكلمة ، وله بعد ذلك ما شاء من أمره ، وكان ذلك من سياسة الملك ، فأبى فرارا من الغش الذى ينافيه الاسلام . وغدا عليه المغيرة من الغداة فقال لقد اشرت عليك بالامس بما أشرت ثم عدت الى نظرى فعلمت أنه ليس من الحق والنصيحة ، وأن الحق فيما رأيته أنت . فقال على : لا والله ، بل أعلم انك نصحتنى بالامس وغششتنى اليوم . ولكن منعنى مما أشرت به ذائد الحق » (٢٧) .

بهذين المثالين اللذين انتهيا نهاية مأساوية فسر ابن خلدون العصر والظروف التى كان فيها الفرد أو الخليفة يدين بالولاء فقط لذلك النوع من المعايير والقيم . فالخليفة قد يضحى بحكمه وربما بحياته ليس لمصلحة انانية أو كسب شخصي ، وانما بدافع فقط من التزامه بالمبادىء السامية والقيم العليا للاسلام .

---

(٢٥) المقدمة ، ص ٦١٩، ٦٢٠ ، MR. II, p. 28

(٢٦) المقدمة ، ص ٥٤٧ ، MR. I, p. 426

(٢٧) المرجع السابق .

٣ ـ هل يكون الولاء لجماعة او لمصلحة فردية ؟

لمن ، أو لاى شيء كان الفرد يدين بالولاء بعد انتهاء الخلافة الرشيدة والتحول الى نظام الملك ؟ اوضح ابن خلدون ان المعايير والقيم السابق الاشارة اليها بدات تفقد قوة الهامها وتأثيرها كنتيجة للانتقال من الحياة البدائية الى الحياة المتحضرة وسوء استخدام الثروات التى حصل عليها المسلمون بعد الفتح . وقد اتضح هذا التدهور اثناء وبعد الفتنة الكبرى اذ ضعف الوازع الدينى الذى كان ينبثق من داخل أفراد الامة فيساعدهم على كبح جماح شهواتهم والحد من سيئاتهم طواعية واختيارا .

وقد سبق القول أن الاهتمام المتزايد بالشئون الدنيوية استلزم استبدال الوازع الدينى بوازع آخر يقوم على العصبية والسيف . ورغم ان ابن خلدون كان متساهلا في تقييمه لاغتصاب الأمويين للسلطة وفرضهم الحكم الوراثى على نظام الخلافة ، الا أن تحليله الموضوعى اظهر التغير الذى طرأ على مركز الولاء ابان الخلافة الرشيدة . فالوضع السياسي الجديد كان ولا شك مختلفا عن مثيله أيام الخلفاء الراشدين حين كان الحكام والمحكومون ما زالوا ملتزمين بالوازع الدينى والرغبة في بذل النفس من أجل الدعوة الاسلامية الفتية .

بعد تحول سلطة الخلافة الى العصبية الاموية توقف اختيار الحكام بواسطة الشورى وأصبحوا يعينون بطريقة وراثية . ولشرح تأثير ذلك التغيير على مراكز الولاء أيضا ، أعطى ابن خلدون مثالين ليبين أن الامويين كانوا حريصين على الاحتفاظ بالسلطة بأى ثمن وغير مستعدين للخضوع لاى حاكم من خارج صفوف عصبيتهم .

في المثال الاول ، اعترف ابن خلدون بأن معاوية عين ابنه خليفة له على الرغم من أنه لم يكن الافضل لشغل هذا المنصب الرفيع . وفي المثال الثانى ، أشار الى أن الخليفة عمر بن عبد العزيز (الذى يسمى أحيانا بالخليفة الخامس لعلمه وتقواه) كان عاجزا عن تعيين خليفة له يعد أفضل المرشحين لهذا المنصب لانه لم يكن ينتمى الى بنى أمية الذين يشكلون آنئذ جماعة القوة الحاكمة . وفي الحالتين برر ابن خلدون ذلك بخشية معاوية وعمر من حدوث شقاق واضطرابات لرفض الامويين لاى حاكم من فرع آخر لقبيلة قريش .

« وأما من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك ، والوازع الدينى قد

ضعف ... » « ... ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو امر طبيعى ساقته العصبية بطبيعتها ، واستشعرته بنو أمية ... فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه . ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالامر لوقع في افتراق الكلمة التى كان جمعها وتأليفها اهم عليه ... وقد كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول اذا راى القاسم بن محمد بن ابى بكر : لو كان لى من الامر شيء لوليته الخلافة . (انتهى) ولو أراد ان يعهد اليه لفعل ، ولكنه كان يخشي من بنى امية أهل الحل والعقد كما ذكرناه ، فلا يعتد ان يحول الامر عنهم لئلا تقع الفرقة . هذا كله انما حمل عليه منازع الملك التى هى مقتضي العصبية » (٢٨) .

تكشف آراء ابن خلدون حول هذا الموضوع أن أحكام القرآن الكريم والسنة النبوية لم تعد مركز الولاء الوحيد كما كانت أيام الراشدين . فالصراع المتأجج الذى شنته العصبية الاموية من أجل الاستيلاء على الملك ثم جهودهم الدءوبة الرامية الى احتكار السلطة لصالحهم (٢٩) عن طريق الغاء الشورى ، كل تلك التصرفات كشفت العودة التدريجية للمشاعر القديمة للعصبية وعودة الوعى بالانتماء الى جماعة قبلية معينة وبالتالى الالتزام بمصالحها وليس بمصالح الامة الاسلامية ككل . كان هناك اذن موقف جديد بعد الفتنة الكبرى وهو انه بالاضافة الى المصادر الاولى الاسلام التى كان الامويون متمسكين بها بشكل أو باخر ، فانهم كانوا أيضا يدينون بالولاء للمصالح الخاصة لجماعتهم الحاكمة . قد تفسر تلك التطورات السبب الذى دعا ابن خلدون الى تسمية الفترات الاولى من حكم كل من بنى أمية وبنى العباس بأنها نظم ملك تحمل بعض سمات الخلافة الرشيدة .

ومع اضمحلال نظام الخلافة الاسلامية ، طرأ تغير آخر على مركز الولاء . فكما نذكر ، كانت الظاهرة السياسية التى لازمت هذا الاضمحلال —

---

(٢٨) المقدمة ، ص ٥٥٣،٥٥٤،٥٤٤ ، MR. I, pp. 433, 421, 422

(٢٩) أنظر آراء التابعين حول ذلك فى الكامل لابن الاثير ، الجزء الثالث ، ص ٢٠٩، كذلك الحاشية ٥٥ الفصل الرابع أعلاه ، طه حسين ، الفتنة الكبرى ، مرجع سابق ، ص ١٨٧ وما بعدها ، الجزء الثانى ، ص ٧٥ — ٧٧ ، ٢٦٨ ، كذلك :
D.B. MacDon..ld, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, op. cit., p. 133 E.L. Petersen, Ali and Muawiya ...., op. cit., pp. 9, 10, 12.

وكذلك الفترة اللاحقة للانهيار التام للخلافة — هى التحول المستمر والمتأرجح في موقع السلطة السياسية من حكم بعض العصبيات الى الحكم المطلق . وقد شرح ابن خلدون كيف ان احتياجات الرفاهية والرغبة في الاستئثار بالسلطة كلها دفعت الحكام الى القضاء على اشتراك عصبياتهم في الحكم . فالزهو والغرور والانانية زين لهم حرمان الآخرين من المشاركة في القيادة والحكم . وبخروج الترف عن الحد اساء هؤلاء المستبدون الطغاة استخدام الثروات وانغمسوا في حياة اللذات وانتهكوا قواعد الشريعة . ولا شك ان مثل هذه التصرفات التى تمثل تراجعا عن المبادىء والقيم المرعية كانت متوقعة تماما منذ فقد الوازع الدينى والوازع العصبانى قوتهما الملزمة .

« فقد رايت كيف صار الامر الى الملك وبقيت معانى الخلافة من تحرى الدين ومذاهبه ... ثم ذهبت معانى الخلافة ولم يبق الا اسمها ، وصار الامر ملكا بحتا ، وجرت طبيعة التغلب على غايتها ، واستعملت في اغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ » « ... ثم افضى الامر الى بنيهم فأعطوا الملك والترف حقه وانغمسوا في الدنيا وباطلها ، ونبذوا الدين وراءهم ظهريا » (٣٠) .

٣ — الخلاصـة :

أن الفرض الذى يمكن استخلاصه من هذا المبحث هو أن مركز الولاء يتأثر تأثرا كبيرا بتطور المجتمع الانسانى (العمران البشرى) . فحينما كان المسلمون لا يزالون ملتزمين بالوازع الدينى ويعيشون حياة بسيطة أيام الخلفاء الراشدين كان الولاء وقفا على المبادىء والقيم التى جاءت بها المصادر الأولى . بعد الفتح الاسلامى والانتقال الى حياة الرغد والرفاهية في ظل نظام الملك الجديد ، فان المصالح الخاصة لعصبية كل من بنى أمية وبنى العباس اصبحت تشارك المبادىء الاسلامية في ولاء أفراد العصبيتين. بعد ذلك ، عندما ما اندثرت الخلافة الاسلامية وسادت نظم الملك والحكم المطلق صارت المصالح الانانية وحدها تمثل مركز الولاء ، وأصبح لها الاسبقية على القيم الدينية وقيم الجماعة الممثلة في العصبية .

---

(٣٠) المقدمة ، ص ٥٤٥،٥٤٨ ، MR. I, pp. 427, 424

المبحث الرابع

القيود على مجال وأسلوب ممارسة سلطة الملك

كما اكد ابن خلدون على أهمية الوازع بالنسبة للافراد ، فانه بحث أيضا في القيود التى يجب فرضها على مجال السلطة السياسية وعلى أسلوب ممارستها وخاصة سلطة الملك ، وذلك ضمانا لحسن سير الحكم ورضا المحكومين . وسوف نبحث اولا ما اذا كان ابن خلدون قد انكر على شخص الملك مزاولة بعض السلطات وهو ما سنطلق عليه هنا القيود على نوعية الصلاحيات أو الاختصاصات . بعد ذلك سوف نبحث القواعد التى استخدمها ليفرض قيودا على أسلوب ممارسة الملك للسلطة السياسية .

١ - القيود على نوعية الاختصاصات :

اعطى ابن خلدون مثالا على التحديد او التقييد الواجب فرضه على مجال السلطة السياسية ، فتمخض رايه عن مفهوم جديد يعتبر رائدا بالنسبة للكتابات السياسية والاقتصادية في ذلك الوقت . وتتلخص وجهة نظره في ان الملك يجب الا يشترك في اى نوع من أنواع النشاط الاقتصادى حتى لا يؤدى ذلك الى عرقلة التجارة والاضرار بالسياسة الضريبية . من جهة اخرى ، فان امتناع الملك عن المشاركة في العمليات التجارية ضرورى لان المال الذى يستثمره يخلق منافسة غير عادلة مع الثروات المحدودة التى يستثمرها التجار . ان تدخله في السوق وسوء استخدامه لسلطته بما يحقق مصالحه الخاصة يمكن ان يخلق فوضي في الاسعار . واذا أصبح التجار والمزارعون تحت رحمته ، فانهم سيعجزون عن تحقيق اية أرباح من معاملاتهم . تهيء هذه الظروف وخاصة سوء استخدام السلطة فرصا أكبر للملك ليفرض أساليب البيع والشراء الاجباريين تحقيقا لاقصي قدر من الارباح . ويحذر ابن خلدون الملوك من التمادى في ذلك لان استمرار خسائر التجار والمنتجين تؤدى الى انخفاض الارباح وهبوط الحافز على العمل والانتاج وخسارة رءوس الاموال المستثمرة . وحيث ان الجزء الاكبر من المغارم (الضرائب) يجمع من هؤلاء المزارعين والتجار الذين تضررت أعمالهم ، فان مجموع الضرائب سيتضاءل بالتبعية .

« اعلم ان الدولة اذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها ، واحتاجت الى

مزيد من المال والجباية فتارة توضع المكوس ... وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان ..... ويحسبون ذلك من ادرار الجباية وتكثير الفوائد . غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة . فأولا مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع ... فان الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ... واذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيرا منهم ، فلا يكاد احد منهم يحصل على غرضه ... وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله ، فيقعد عن سوقه ... ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الارباح ما يقبض آمالهم عن السعى في ذلك جملة ، ويؤدى الى فساد الجباية ، ... فاذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة ، وقعد التجار عن التجارة ، ذهبت الجباية جملة او دخلها النقص المتفاحش . واذا قايس السلطان بين ما يحصل عليه من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة الى الجباية اقل من القليل » (٣١) .

ويلاحظ ابن خلدون ان الخسارة في دخل الملك نتيجة لتقلص الضرائب وخفض المصروفات العامة تفوق الارباح الكبيرة التى كان يحلم بتحقيقها من اشتراكه المباشر في العمليات التجارية والزراعية . لهذا ينصح الملك بعدم التدخل او المشاركة في انشطة تجارية .

فاذا تذكرنا أن آدم سميث وغيره من علماء الاقتصاد الذين ظهروا بعد ابن خلدون بأربعة قرون ونيف نادوا ببعض ذلك دفاعا عن حرية التجارة وعدم تدخل الحكومات في التجارة والصناعة في بداية النظام الرأسمالى ، لادركنا مدى تقدمية اراء ابن خلدون ونفاذ بصيرته .

كما نلفت النظر كذلك الى انه لم يقتصر فقط على فرض القيود النوعية على سلطة الملك حتى لا يتدخل في التجارة والزراعة ، وانما ندد ايضا ومن منطلق اسلامى باحتكار السلع سواء من قبل الحاكم او التجار . معنى هذا أنه قام بتطوير المفاهيم الاسلامية المعروفة المعادية للاحتكار ولاخفاء السلع ، فكان بذلك أول مفكر اقتصادى وليس سياسي فقط يدعو صراحة الى حرية التجارة ، وهو ما شرحه بالتفصيل في عدة فصول أشرنا اليها في الحاشية ١٢ بالفصل الثانى أعلاه . هذا وقد شرح ابن

---

(٣١) المقدمة ، ص ٦٧١ — ٦٧٢ ، MR. II, pp. 93 — 95

خلدون مفهومه للسوق الحرة واهميتها وفوائدها ووضع نظرية في ذلك تقارب ما توصل اليه المفكرون الاقتصاديون فيما بعد واسموها القوة الشرائية . ثم لنقارن في نهاية هذا الاستطراد بين آرائه تلك ، وبين ما ساد اوروبا خلال العصر الوسيط من مختلف القيود على التجارة والمعاملات والتى أفضت الى الجمود في المجال الاقتصادى ايضا .

٢ ـ قيود على أسلوب ممارسة سلطة الملك :

نجد أنه على عكس الحالة السابقة حيث كان نوع النشاط نفسه غير مسموح به من وجهة نظر ابن خلدون ، فان القيود التي يضعها هنا من نوع آخر . فالسلطة السياسية للملك يمكن مزاولتها ولكن بعد وضع تحفظات وقيود محددة على أسلوب وطريقة ممارستها . ويمكن ملاحظة ذلك في دراسته لظاهرتى العصبية والملك .

أن زعيم عصبية معينة يستطيع الاحتفاظ بزعامته وسلطته في القبيلة وكذلك الاحتفاظ بتأثيره على أفرادها اذا كان متواضعا معهم ومحتفظا بالصفات الحميدة التى تمكن اسلافه بواسطتها من الحصول على تأييد الجماعة لهم . فمراعاة واحترام قيم الجماعة اذن وحسن معاملة افرادها هى الشروط أو القيود التى رأى ابن خلدون انها ضرورية لاستمرار الاحتفاظ بالسلطة والتأثير داخل صفوف هذه القبيلة أو الجماعة (٣٢) .

بالنسبة للملك ، شرح ابن خلدون القيود التى يجب فرضها على ممارسة السلطة وذلك عند تناوله لانماط الملك التى قمنا بتحليل ارائه بشأنها في المبحث الاول من هذا الفصل . لقد حرص على التأكيد أكثر من مرة على صحة النتائج التى انتهى اليها من ملاحظاته المتعددة سواء أكانت من عبر التاريخ أم من مشاهداته الحية التى شارك ايجابيا في كثير من أحداثها ، تلك النتائج التى تؤكد أن الحكم المطلق الخالى من الضمانات لابد من انهياره في النهاية مهما كانت قوة وجبروت الحاكم . ورغم أن مثل تلك السلطة غير المقيدة التى يتمتع بها قد تلبى مصالحه الانانية الضيقة . فانها تلحق أفدح الاضرار بمصالح المحكومين الذين يتحينون اية فرصة للاطاحة به .

لتلافى الفوضى واراقة الدماء اللذين يضران بالعمران البشرى ،

---

(٣٢) المقدمة ، ص ٤٣٦ ، MR. I, p. 280

نادى ابن خلدون بضرورة فرض قيود معينة على ممارسة السلطة . هنا يتذكر مثله الاعلى الذى يعتز به وهو الخلافة الرشيدة التى يقارن بينها وبين نظم الملك التى يعالجها . فخلال مرحلة الخلافة الرشيدة ، استغنى النظام السياسي عن اية مبادىء دخيلة او قيود لان الولاء لاحكام القرآن والسنة النبوية كان كافيا للحد من سوء استخدام السلطة . اما في النظم السياسية للملك سواء أكانت اسلامية أم غير إسلامية ، فان ابن خلدون كان يرى ضرورة تقييد السلطة بقوانين عقلية ملزمة (اى قوانين وضعية بالمصطلح الحديث) يخضع لها الكافة .

« لما كانت حقيقة الملك انه الاجتماع الضرورى للبشر ، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من اثار الغضب والحيوانية ، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في احوال دنياهم ... فتعسر طاعته لذلك ، وتجىء العصبية المفضية الى الهرج والقتل . فوجب ان يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى احكامها » (٣٣) .

أن اهمية موقف ابن خلدون ازاء هذه المسألة لا تقتصر على مطالبته بتقييد سلطة الملك بواسطة فرض قوانين موضوعة ، وانما تتعدىذلك الى تصوير الصفات الحميدة الواجب توافرها في القابض على سلطة الملك . وليست هناك عبارة ابلغ واقوى في تصوير استحالة الاستمرار في ممارسة السلطة السياسية بدون هذه الصفات والضمانات من عبارة ابن خلدون التى يربط فيها بين الملك والعصبية ، ويشرح كيف أن وجود الملك بدون الصفات الحميدة غير متصور ويشبه وقوف الانسان عريانا أمام الناس .

« وقد ذكرنا أن المجد له أصل ينبنى عليه ، وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير ، وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال . واذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمماتها ، وهى الخلال ، لان وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الاعضاء أو ظهوره عريانا بين الناس . واذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال

---

(٣٣) المقدمة ، ص ٥١٦ ، MR. I, pp. 385, 386

الخلال الحميدة نقصا في اهل البيوت والاحساب ، فما ظنك بأهل الملك الذى هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب » (٣٤) .

ومن اهم الصفات التى ابرزها ابن خلدون مرارا في المقدمه هى صفة الرفق او الرحمة . فرغم ان الملك قد يكون مخلصا في التمسك بالقوانين وفي القيام بواجباته ، فان سلطته قد تهتز اذا كان قاسيا فظا في معاملته للناس . بمعنى أن ممارسة القسوة والفظاظة يباعد بين الحاكم والمحكومين ويؤدى الى التمرد والقضاء على النظام السياسي كله . ومن ثم فان القوانين وحدها لا تمثل قيودا كافية على ممارسة السلطة ، لان رفق صاحب الملك بالناس شرط ضرورى لاكتساب ثقتهم وحبهم ، وبذلك يصيرون مستعدين للتضحية بأى شيء دفاعا عن حكمه .

« ويعود حسن الملكة الى الرفق . فان الملك اذا كان قاهرا ، باطشا بالعقوبات ، منقبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم ، شملهم الخوف والذل ، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها ، وفسدت بصائرهم واخلاقهم ، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ، ففسدت الحماية بفساد النيات ، وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة .... واذا كان رفيقا بهم متجاوزا عن سيئاتهم استناموا اليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستماتوا دونه في محاربة أعدائه ، فاستقام الامر من كل جانب » (٣٥) .

٣ ـ الخلاصة :

أن الفرض الذى يمكن استخلاصه من هذا المبحث هو أن معالجة ابن خلدون للتحول من الخلافة الى الملك اقنعته بحقيقة هامة هى أن السلطة

---

(٣٤) المقدمة ، ص ٤٤٥ ، MR. I, 291, 292

(٣٥) المقدمة ، ص ٥١٥،٥٤٥ ، MR. I, pp. 383, 292

هذا ونشير أخيرا الى كتاب حديث للمؤلف مالكولم كره خلط فيه بين الخلافة والملك السياسى . أنظر رأيه ثم قارنه بوجهة نظر ابن خلدون فى المقدمة فيما يلى :
Malcolm H. Kerr, Islamic Reform, Berkeley and Los Angeles 1966, p. 29; cf.

المقدمة ، ص ٥١٨ ، MR. I, p. 387

تحتاج الى ما يكبح جماحها . وقد اكد ذلك ايضا بالامثلة التى ساقها من تاريخ الممالك غير العربية . ثم حاول أن يثبت أن سلطة الملك لا تستطيع اداء وظائفها بالشكل الملائم بل وقد تتعرض الى الدمار التام اذا لم تفرض قيود على مجال وأسلوب ممارستها .

بالنسبة لمجال السلطة ، أوضح ان الملك لا ينبغى له ان يتعدى صلاحياته ويضر بحقوق الغير . فمثلا ، فيما عدا حقه التقليدى في جمع الضرائب ، انكر ابن خلدون عليه حق التدخل في المعاملات التجارية والزراعية للمحكومين . وتعتبر وجهة نظره هذه متقدمة جدا بالنسبة للقرن الرابع عشر .

اما بالنسبة لاسلوب ممارسة السلطة فان ابن خلدون لم يكتف بتأكيد استحالة الاستغناء عن وضع القوانين للحد من سوء استخدامها ، وانما أوضح أيضا الاسلوب السليم لممارستها . لهذا فان التداعى المنطقى لكل حججه ومناقشاته لتلك النظم التى اعقبت الخلافة الرشيدة كان يفضي الى استنتاج واحد وهو انه علاوة على تلك القوانين ، فان الرفق والصفات الحميدة هى من الشروط الاساسية الواجب توافرها في القابض على سلطة الملك لتدعيم نظامه ، وان كانت حيوية أيضا لزيادة التفاهم المتبادل بين الحاكم والمحكومين وضمان الاستقرار السياسي .

الفصل السادس

النظرية السياسية لابن خلدون

بعض الفروض العامة

أثبتت النظرية السياسية لابن خلدون التى ضمتها مقدمته الشهيرة أنها دراسة أصيلة للقضايا والظواهر السياسية التى عالجها الفكر الاسلامى بصفة خاصة والفكر السياسي العالمى بصفة عامة . وقد ساعده في تنظيره المنهج الجديد الذى ابتكره علاوة على مفهومه للعصبية اللذان كانا يشكلان سويا الوسيلتين الجديدتين اللتين اعتمد عليهما في وضع نظريته والتى قدم فيها لاول مرة في تاريخ الكتابات العلمية في الاسلام تفسيرا عقلانيا لتطورات نظام الحكم الاسلامى المعروف بالخلافة ، ثم في وضع مفهوم شامل لنظام الملك الذى حل محل الخلافة وذلك على ضوء ملاحظاته ودراساته المتعمقة للخلفية الاقتصادية والاجتماعية .

وحيث ان دراستنا هذه (١) هى اول دراسة متكاملة تبحث في نظريته السياسية من حيث هى كذلك ، فقد بذلنا اهتماما خاصا ببعض الخلافات الاساسية الناتجة عن التباين الشديد في وجهات النظر حول منهجه وافكاره السياسية . ويجدر في هذا الصدد التنويه بموقف البروفيسور هاميلتون جيب الذى اتفقنا معه في آرائه الخاصة بانتقاد المحاولات السابقة الرامية الى تحديث آراء ابن خلدون وتأكيده على انه كان قبل كل شيء فقيها مسلما . كما اتفقنا معه ايضا فيما ذهب اليه من ان ايا من افكار ومفاهيم ابن خلدون لم تكن بأى حال من الاحوال تتعارض مع المبادىء والاحكام التقليدية للاسلام . غير اننا اختلفنا مع جيب وبعض العلماء الآخرين حول عدد من النقاط الرئيسية لعل اهمها من وجهة نظرنا هى منهجه ، وجوهر نظريته السياسية ، ومدى اصالته . مع ذلك فان مناقشة نقاط الاتفاق والاختلاف معهم تعتبر ثانوية بالنسبة للهدف الرئيسي من هذه الدراسة وهو تقديم دراسة منهجية لنظرية ابن خلدون السياسية.

لقد انتهينا من دراسة المنهج الخلدونى الى نتائج هامة هى انه من غير المأمون الصاق عناوين جاهزة به لم تتأكد صحتها ، وانه من الخطأ

---

(١) أشرنا فى صفحة التصدير اعلاه ، أنه سبق أن نشرنا فى عام ١٩٦٧ ، النظرية السياسية لابن خلدون (باللغة الانكليزية) وذلك فى اطار الرسالة التى تقدمنا بها لنيل درجة الدكتوراه من جامعة أمستردام .

الاندفاع نحو تعميم احد سمات المنهج لتطلق على المنهج ككل كما حدث مثلا في الفروض التى توصل اليها جب حول الخلفية الاسلامية لنظريته ، والادعاء بأن المبادىء التي ارسي عليها ابن خلدون دراسته هى عمليا نفس مبادىء فقهاء السنة الأوائل والفلاسفة الاجتماعيين . كما اختلفنا ايضا بشكل جذرى مع تصنيف الاستاذ الدكتور محسن مهدى لابن خلدون مع الفقهاء المسـلمين الذين تأثروا بالقدماء يعنى الاغريق ومن سار على نهجهم من الفلاسفة المسلمين وخاصة ابن رشد .

اولا :

تدل الفروض المنهجية التى انتهينا اليها في هذه الدراسـة على وقوف ابن خلدون ضد التفكير الجامد غـير المتطور وتفضيله للمفاهيم النسبية . من الصعب تجاهل أثر بعض العوامل الاجتماعية والاقتصادية على تعليلاته وبخاصة تركيزه على تأثير اسلوب المعيشة على مختلف جوانب حياة الجماعة ، ودور العمل الانسانى في تحديد قيمة المنتجات . لقد ادخل في نظرته للتاريخ الاسلامى ومفهومه للدولة مبدأ يختلف تماما عن المسلمات والمبادىء التى سار عليها فقهاء وفلاسفة اهل السنة وذلك باعتباره ان التحـول من حياة البداوة الى حياة الحضارة واداة ذلك التحول وهى العصبية هما بمثابة القوة الديناميكية المحركة للتاريخ ولتطور اى نظام سياسى .

لم تكن العـوامل الاقتصـادية وحدهـا هى التى اثرت على فكر ابن خلدون ، وانما باشرت العناصر الثقافية والاجتماعية ايضا تأثيرها عليه . ورغم ان الاعتبارات الدينية كان لها اكبر الاثر على مناقشاته ، تبقى حقيقة هامة وهى انه تناول تلك العناصر الثقافية والاجتماعية — مثل العلوم والفكر الانسانى والاخلاقيات — من خلال تمييزه المادى بين نمطى المعيشـة في كل من البداوة والحضارة . لهذا نجد انه كان حريصا على تتبع آثار التغيرات الاجتماعية الناجمة من التحول من نمط معيشي الى آخر على اداء وتطور هذه العناصر .

نحن لا نرى ان تحليله السببى للواقع الاقتصادى والاجتماعى — الذى امتدحه العلماء المعاصرون بصفته أحد انجازاته الاصـيلة — يقتصر على مجرد التحليل الى سبب ونتيجة او علة ومعلول لان كثيرين قبله في الشرق وفي الغرب سبقوه الى ذلك . وانما يمكن ابتكاره في نظرنا في تلافيه للاستقطاب او الطابع الأحادى في المعالجة . بمعنى انه لم يكن يعتبر ان كلا من الاسباب والنتائج ستظل دائما على حالها ، كما لم ينظر اليها ابـدا كأقطاب جامدة متباعدة . فمثلا ، نجد ان تأثير الخلفية الاجتماعية الاقتصادية وكذلك تأثير العناصر الثقافية بدت له كما لو كانت في حركة دائمة من التأثيرات المتبادلة . الا انه استبعد الطابع المطلق لتأثير اى عنصر بمفرده ، واعتقد بدلا من ذلك

ان لهذه العناصر تأثيرات نسبية وردود فعل متبادلة . فاسهامه اذن يتجلى في مفهومه بأن الاسباب والنتائج ليست ساكنة ، وانما هي في حالة حركة دائمة وتحل محل بعضها البعض .

هناك سمة اخرى مميزة لمنهجه ، وهي القيود التي فرضها على التعليل الثنائي والميتافيزيقي . فيما يتعلق بالتعليل المثنوي او الثنائي يجدر التنبيه اولا الى عدم بحث منهجه باسلوب الابيض والاسود ، اي اما هذا او ذاك . حقيقة انه عند معالجة الامور الغيبية ومكانة الدين في المجتمع ، لجأ ابن خلدون الى مبادىء واحكام القرآن الكريم والسنة النبوية ليهتدي بها في كتاباته . لكن فيما خلا ذلك ، فانه لجأ الى التفسيرات العقلانية لفهم وتحليل كافة الظواهر والانشطة ذات الطبيعة الدنيوية . مرة اخرى يظهر الاسهام الخلدوني هنا والذي يتمشى مع اسلوب تفسيره المرن . فقد كان كثيرا ما يستخدم هذين المنهجين الغيبي والعقلاني ليس كوسيلتين متناقضتين وانما كعاملين متكاملين متداخلين . وعلى الرغم من ان هذا الاسلوب الثنائي قد استخدم جزئيا ، الا انه لا يمثل القاعدة العامة التي اتبعها ابن خلدون .

لشرح النوع الثاني من القيود على التعليل الميتافيزيقي ، قد تكفي الاشارة الى الاختلافات الاساسية بين منهجه وبين ذلك المنهج الميتافيزيقي. وتكمن هذه الاختلافات اساسا في عدة موضوعات منها قضية التغير الاجتماعي الذي يطغى على كثير من مفاهيمه ، حلول الاسباب والنتائج محل بعضها البعض بشكل دائم ، التأكيد على دور المتناقضات في واقع العلاقات والحياة الاجتماعية .

وبشكل عام ، اذا درسنا كتاباته عن العلاقة المتبادلة بين الدين والمجتمع على حدة لخرجنا بنتيجة مؤكدة هي انه مفكر صوفي . بالمثل ، اذا ناقشنا تعليله الاقتصادي وحججه المادية على حدة لكانت النتيجة الحتمية التي سنخلص اليها هي انه مفكر مادي . لكن نظرا لتعذر اجراء الفصل السابق لان عالما واحدا هو الذي طبق الاسلوبين ، فانه سيكون من غير المأمون ان ندمغ المنهج الخلدوني بأي من هذين التعميمين المتطرفين المشتقين بشكل احادي من اسلوبه في التعليل والذي يبدو ظاهريا وكأنه ثنائي . نتيجة لكل هذا ، فانه لا ينبغي ان ننسب منهجه الى خلفيته الاسلامية فقط ، كما لا ينبغي تفسيره على انه منهج مادي بحت . والاقرب الى الصواب في تقديرنا هو انه منهج مركب وجديد .

الوسيلة الاخرى التي اعتمد عليها ابن خلدون في تفسيراته هي مفهومه الجديد عن العصبية . فقد درس عن قرب هيكلها وسماتها المميزة ودورها في ظل مجتمعي البداوة والحضارة ، وكذلك درس اثر التحول من الواحد

الى الآخر على تلك العناصر . وكما لاحظنا من قبل فاننا لن نجد هنا أيضا اى استقطاب مجرد بين الاسباب والنتائج ، ففى حين ان العصبية القوية بكل خواصها الفريدة هى نتيجة لاسلوب المعيشة في ظل البداوة، فانها تلعب في الوقت المناسب دور السبب الرئيسي في تغيير نفس هـــذا النمط من الحياة الى نمط آخر مختلف تماما في ظل الحضارة .

تستمر ردود الفعل المتبادل والاحلال بين الاسباب والنتائج في ظل العمران الحضرى الذى يقوم بدور السبب هذه المرة فيمارس تأثيرا ضارا على كافة جوانب العصبية . وعندما تبلغ الرفاهية والفساد والظلم ذروتها ، فان احد الفروع المتبقية من قوة العصبية والذى لم يتحلل بالفساد بعد ، قد يقوم مرة اخرى بدور السبب في الصراع على الســـلطة داخل نطاق العصبية وان كان على مســـتوى اقل فيتمكن من الاستيلاء على الحكم وتنصيب حاكم جديد . هكذا يتضح انه لا العصبية ولا العمـران سواء اكان بدائيا ام متحضرا يمكن تصنيفها بشكل مطلق كأسباب او كنتائج .

وقد نظر ابن خلدون الى العصبية باعتبارها نتاج عوامل متشابهة بأكثر منها متنافرة . هذه العوامل ســـواء اكانت روحية ام ماديـــة هى متطلبات اساسية لظاهرة العصبية لا تنفصل عنها . ان وجود روابط الدم أو أية روابط وثيقة أخرى لايغنى عن عامل الرضا الذى يؤدىالافتقار اليه الى تدمير هيكل العصبية والنظام الذى تمثله . بعبارة اخرى ، فان الحاكم لا يجب عليه ان يتجاوز حدا معينا في سوء معاملته لافراد الجماعة لان الطاعة التى يلتزمون بها بحكم رابطة العصبية هى طاعة مشروطة .

ان مفهوم ابن خلدون للعصبية خال من ايـة اتجاهات عنصرية . فالمضطلعون بزعامة جماعة ما لا يكتسبون السلطة بسبب انتمائهم الى عنصر معين او لانهم منالنبلاء ، وانما لانهم زعماء اكثر فروع الجماعـة خشونة وبدائية وشجاعة . لهذا نجد ان ابن خلدون لا يعزو تدهور العمران وتفتت الجماعات الى تحلل العنصر الناجم عن امتزاج الدم بالزواج المختلط والهجرة او ما شابه ذلك من الحجج العنصرية المتعصبة ، وانما يعزو مثل تلك الظواهر الى الفساد الناجم عن اسلوب المعيشة الذى يؤدى الى تفكك العمود الفقرى للسلطة وهو العصبية .

تلعب العصبية ــ في المفهوم الخلدوني ــ دورا هاما في مجال العلاقات السياسية والاجتماعية والاخلاقية . فمن ناحية ، تمس الحاجة اليها كقوة سياسية للحصول على السلطة والاحتفاظ بها . ويرتبط تأثيرها على وتيرة العمل السياسي بمرحلة التطور التى بلغها العمران البشرى اى المجتمع . وكقوة اجتماعية ، تعمل العصبية كرباط قوى وعامل تنسيق . غير انــه

في حين أن وحدة هيكلها واتساق حركتها تميزان المرحلة البدائية للعصبية فان التفتت والصراع يطبعان مرحلتها الحضرية في ظل نظام الملك . وحيث ان هدفها هو تحقيق تلك السلطة الملكية . فان ذلك يعني انها تسعى الى نهايتها بنفسها . كما يعني أيضا ان قدرتها على القيام بوظيفتها كرباط اجتماعي وعامل تنسيق مرتبطة اوثق الارتباط بمرحلة معينة من تطور العمران البشرى .

لقد اكد ابن خلدون بجلاء ان العصبية لا يمكن ان تنفصل عن القيم الاخلاقية التى تعترف بها الجماعة . ويظهر القبول والاعتراف العام بهذه القيم على شكل شعور موحد قادر على تعبئة امكانيات العصبية في صراعها مع الجماعات الاخرى التى تفتقر الى مثل تلك المزايا . ورغم امكانية انشاء دولة ما على اسس زمنية مجردة وبمساعدة العصبية وحدها ، يستحيل بقاء مثل تلك الدولة اذا تخلت عن القيم السياسية والاخلاقية . واذا كان من الممكن ان يقوم الحكم على العصبية وحدها دون دعم من جانب الدين، فانه لا يجب انيتبادر الى الذهن ان اى نمط من العصبية يصلح لان يكون الاساس المتين للحكم ، وانما هى قوة خاصة ونوع فريد لها شروط محددة ومزايا خلقية تكفل حسن ادائها ونجاحها كأساس لتلك السلطة .

ان الاهمية الخاصة لهاتين الوسيلتين الجديدتين للنظرية السياسية لابن خلدون يمكن ادراكها اذا قمنا بمقارنتهما بالوسائل الشرعية والقانونية التى استخدمها سابقوه مثل مبادىء الحفاظ على وحدة المسلمين ، وان الضرورات تبيح المحظورات ، وان دفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب. ومن المعلوم أن بعض الفقهاء المسلمين السابقين عليه عمدوا الى التوفيق بين المبادىء السامية للشريعة الاسلامية وبين الواقع التعس الذى آلت اليه الخلافة . والجدير بالذكر ان ورود هذه التبريرات في مقدمة ابن خلدون كان من قبيل السرد في معظم الاحوال ولم يعتمد عليها في بناء نظريته السياسية .

لهذا ، يتمثل اسهامه في هذا المجال في كشفه عن ابعاد منهجية مبتكرة توصل اليها ببسط نطاق بحثه ليشمل عوامل اجتماعية واقتصادية جديدة: واختبار تأثيرها على المؤسسات السياسية ، ودور الجماهير ، والحكام ، وجماعات السلطة ، والمرتزقة . وبابتكار هاتين الوسيلتين الجديدتين اصبح قادرا كما اوضحنا على تنظير اول تفسير عقلانى للقضايا السياسية الكبرى المثيرة للجدل في تاريخ الاسلام .

ثانيـــا :

تتأكد اصالة النظرية السياسية لابن خلدون على صعيد الاهـداف

ايضا . فخلافا لكثير من الفقهاء المشهورين السـابقين عليه الذين قصروا كتاباتهم السياسية على دراسة مختلف جوانب الخلافة الاسلامية ، نجد انه بالاضافة الى اسهاماته المبتكرة في ذلك الحقل التقليدى ، عالج باستفاضة السمات الرئيسية لنظام الملك الذى اختلط بنظام الخلافة في البداية ثم حل محلها نهائيا عندما اندثرت الخلافة العباسية على يد البرابرة من المغول.

تناول ابن خلدون في تفسيره العقلانى عدة قضايا لعل اهمها : الاسباب التى ادت الى تدهور الدور الذى كانت تقوم به الشريعة في البداية بصفتها سلطة السيادة العليا ، اعادة تفسير احداث الفتنة الكبرى ، استبدال المبدأ الذى كان متعارفا عليه من الحفاظ على وحدة المسلمين بمبدأ جديد آخر هو الحفاظ على وحدة الجماعة القابضة على السلطة وهى عصبية بنى امية آنذاك ، اعادة تفسير مبدأ الشورى واسباب التخلى عنها عند اختيارالخلفاء ابتداء من نظام حكم معاوية بن ابى سفيان ، اجراء مقارنة خاطئة وغير دقيقة بين الحالتين اللتين تم فيهما تطبيقاسلوب العهد خلالحكم الخلفاء الراشدين وبين تطبيق الامويين له الذين حولوه الى اداة توريث صريحة ، شرح دور القوة المجردة في احداث تحولات في مقر السلطة السياسيةاولا الى يد العصبية ثم الى الملوك ذوى السلطة المطلقة ، تتبع تأثير مثل هذه التحولات على تشكيل ودور اهل الحل والعقد،التأكيد على العلاقة بين اضمحلالالخلافة كمؤسسة سياسية وبين الظاهرتين اللتين صارتا من اهم سمات الاضمحلال وهما تنصيب اكثر من خليفة واحد في نفس الوقت والتخلى عن شرط القرشية ، واخيرا بحث الاسس التى تقوم عليها السلطة السياسية للحكم الاسلامى والتغيرات المتتابعة التى طرأت عليها من الاسلوب البسيط للعقد الى العصبية ثم الى القوة العسكرية المجردة .

عزا ابن خلدون كل هذه التحولات الى عاملين هما تغير الظروف الناجم عن الانتقال من البداوة الى الحضارة ، وتأثير العصبية . غير انه استدرك موضحا ان كلا من هذين العاملين لم يؤد في المراحل الاولى من الخلافتين الاموية والعباسية الى انتهاك شديد للمصادر الاولية اى لاحكام القرآن الكريم والسنة النبوية .

تجدر الاشارة بوجه خاص الى اربعة من القضايا الهامة التى تناولها ابن خلدون في تفسيره العقلانى . الاولى هى معالجته لاستيلاء معاوية على السلطة بعد الفتنة الكبرى وفرضه نظام الحكم الوراثى على الخلافة . لشرح هذه التغيرات ، لم يلجأ ابن خلدون الى العذر التقليدى الخاص بالحفاظ على وحدة الامة الاسلامية ، وانما تحدث عن حاجة معاوية الى الحفاظ على

وحدة الجماعة الحاكمة وهم الامويون الذين كانوا يمثلون في ذلك الوقت اقوى عصبية في قبيلة قريش .

القضية الثانية : هي محاولته حل التناقض القائم بين مفهومه للعصبية، وبين مفهوم الشورى وكيفية تطبيقها في عهد الخلفاء الراشدين . بمعنى انه اذا كانت العصبية - كما قال - تؤدى بحكم طبيعتها البحتة الى اقامة نظام ملكي وراثي بالقوة ، فان اى تأييد من جانبه في تلك الظروف الجديدة للتطبيق الاسلامى المبكر لمبدأ الشورى سيجعله يتناقض مع نفسه . بمعنى آخر ، هناك تناقض بين العصبية والشورى . لتلافى ذلك ، سعى ابن خلدون الى اعادة تفسير الشورى مدعيا ان حق ممارستها وقف على هؤلاء الذين يملكون قوة تدعمهم .

القضية الثالثة : هى انه لو دققنا النظر لوجدنا ان اعادة تفسيره لمبدأ الشورى كانت مكملة لمقارنته غير الدقيقة التى اشرنا اليها بين تطبيق العهد بواسطة اثنين من الخلفاء الراشدين وبين تطبيق الامويين الاوائل له . فهو يقول ان هذين الخليفتين كانا مدفوعين بوازع دينى مما جعلهما يطبقان العهد تطبيقا امينا دون التفات لمصالحهما الفردية وذلك مثلا بالامتناع عن تعيين ابنائهما كخلفاء لهما . لكن طبقا لوسيلتى ابن خلدون في التعليل ، فان هذا الوازع الدينى ضعف حتى كاد يتلاشي وحل محله وازع آخر يقوم على العصبية والسيف مما جعل تطبيق اسلوب العهد في ظل هذه الظروف الجديدة عملية توريث صريحة تختلف تماما عن الحالتين السابقتين اللتين استخدمهما ، ومن هنا حكمنا عليه بأن مقارنته لم تكن مقارنة دقيقة .

القضية الرابعة : نجدها في تفسيره للتغير الذى طرأ على اساس السلطة السياسية بعد الفتنة الكبرى . فقد حاول سد الهوة العميقة التى تفصل بين الاساس الذى كانت تقوم عليه السلطة ايام الراشدين، وبين الاساس الجديد للسلطة الملكية الوراثية خلال المراحل الاولى للحكم الاموى والعباسي. لاتمام ذلك ، جاهد لكى يثبت - ولو ضمنيا - أن الرضا الذى كان يكفله الاسلوب المبكر للعقد في الحالة الاولى لم ينتهك تماما في اعقاب الفتنة الكبرى لان العصبية كانت تضمن - وفقا لشرحه في الجزء النظرى من المقدمة - قدرا من الرضا خلال المراحل الاولى من تطورها على الاقل بين صفوف الجماعة الحاكمة .

واخيرا ، حول ما اثبتناه من اصالة فكر ابن خلدون ، نشير هنا الى أحد أهم الانتقادات التى وجهها جب لبعض الكتاب المعاصرين حتى نبين افتقاره الى الصحة . فقد ادعى جب ان مبالغتهم في تقدير اصالة فكره نبعت من سوء فهمهم لوجهة نظره خاصة فيما يتعلق بالمسائل الدينية .

وعلى العكس تماما من نقده هذا ، اثبتت دراستنا ان اصالة فكر ابن خلدون لا تكمن في الوسيلتين الجديدتين اللتين توصل اليهما ، وانما تكمن ايضا في الاهداف التى توخاها من وضع نظريته وبالاخص تفسيره العقلانى للقضايا التى شغلت العالم الاسلامى والتى اشرنا اليها تفصيلا في بداية هذا الفرض « ثانيا » . وان شئنا الدقة ، فان الكتابات العلمية حول ابن خلدون لم تبالغ في تقدير مدى عمق واصالة فكره ، بل انها على النقيض من ذلك لم تقدره حق قدره وخاصة في حقل النظرية السياسية .

ثالثـا :

نعتقد ان ابن خلدون اسهم اسهاما كبيرا في الفكر السياسي الاسلامى. فبالاضافة الى ما برهنت عليه دراستنا الحالية بشأن تفسيره العقلانى لتطورات الخلافة ، وبحثه للنظام الزمنى الذى حل محلها وهو نظام الملك، يمكن استنباط عامل هام آخر وهو ميله الى التحقق من صحة بعض الحجج الجامدة،وكذلك وقف تيار التنازلات النظرية المفرطة التى اقدم عليها بعض من سبقه من الفقهاء .

لم يساير ابن خلدون التيار التوفيقى حتى النهاية ، وانما اجاز فقط التطورات السياسية للخلافة التى وقعت خلال المراحل الاولى من الخلافتين الاموية والعباسية مبررا ذلك بأن حكمهم لم ينتهك تماما احكام القرآن الكريم والسنة النبوية ،وانه ظل يحمل في طياته بعض المظاهر الدينية للخلافة الرشـيدة . وباستثناء هاتين الفترتين ، يختلف ابن خلدون عن سابقيه من الفقهاء من حيث عدم اقدامه على اضفاء الشرعية على مظاهر التدهور اللاحق للخلافة،ونقده للحكام لتخليهم عن احكام الشريعة وسوء استخدامهم للسلطة وانغماسهم في الشهوات بعد خروج الترف عن الحد .

اثباتا لفرضنا هذا ، نستشهد ببعض الامثلة التى شرحناها بالتفصيل اعلاه . ففى تفسيره للتحول من الحكم بالشريعة الاسلامية الى الحكم الاتوقراطى ، لم يحاول ابن خلدون التوفيق بين المثل العليا للشريعة وبين انحرافات حكام الاقاليم ، كما لم يحاول مثل غيره استجداء اعترافهم بسيادة الشريعة . وبعد انهيار الخلافة العباسية ، لم يتبع كمؤرخ العادة التى درج عليها بعض الفقهاء في الحفاظ بأى ثمن على واجهة من الشرعية في روايتهم للعلاقة التى اتسمت بالالم والمعاناة بين الخلفاء العباسيين المتأخرين وبين مغتصبى السلطة من حكام الاقاليم . لهذا جاءت التسميات التى اطلقها على الظواهر والقوى التى تناولها بالبحث دقيقة محددة ، كما انه لم يتوان عن الاعتراف بالمراحل الزمنية التى مر بها التحول التدريجى من الحكم بالشريعة الى الحكم الاتوقراطى .

وبغض النظر عن معالجته غير الدقيقة لاسلوب العهد ، فان ابن خلدون وضع قيدا على تطبيقه وذلك بأن اوضح ان استخدامه مقرون بشرط هام هو ان يتم العهد بنية حسنة حفاظا على قدسية منصب الخليفة وحتى لا يصبح الامر مجرد توريث للابناء لابهة ومجد الخلافة . يعنى هذا انه في حالة عدم تحقق هذا الشرط ، فان التنصيب الوراثى عن طريق العهد يصبح غير شرعى ولا قانونى ، وهو موقف ينسجم مع ادانته للحكام المطلقين في المراحل المتأخرة الذين أساءوا استخدام اسلوب العهد .

عند تعليقه على تحول السلطة الى الامويين وفرضهم نظام الحكم الوراثى ، لم يلجأ ابن خلدون الى الاعذار البالية حول مسئولية الخوارج أو الرغبة في الاخذ بثأر عثمان وما شابه ذلك من الاعذار ، وانما نسب تلك التطورات الى رغبة العصبية الاموية في الحصول على السلطة السياسية والاستئثار بها لافرادها فقط . على نفس المنوال ، يمكن فهم موقفه من التخلى عن شرط القرشية . فقد كان يرى أن مثل هذا الشرط اصبح لاغيا ولا داعى له لان عصبية العرب بصفة عامة وعصبية قريش بصفة خاصة فقدت قوتها الكفيلة بالحفاظ على الحكم والمصالح العامة .

يختلف تعليله هذا عن مواقف بعض الفقهاء الآخرين الذين تمسكوا بالحفاظ على هذا الشرط بأسلوب جامد حتى ولو افتقر الخليفة الجديد الى التأييد أو القوة القادرة على تمكينه من النهوض بالمهام والشروط الاخرى للخلافة . تثبت هذه الخلافات الجوهرية بين ابن خلدون وبين الفقهاء السابقين خطأ ما ذهب اليه هاميلتون جب من تصنيفه دون تمييز مع باقى الفقهاء الذين كانوا يلتمسون الاعذار ويقدمون التبريرات لاضمحلال الخلافة الاسلامية .

رابعا :

يمكن اعتبار نظرية ابن خلدون التى وضعها في القرن الرابع عشر اسهاما أيضا في الفكر السياسي بوجه عام . فقد قدمت دراستنا بعض المؤشرات الايجابية الدالة على أن منهجه يمثل في الواقع مرحلة متوسطة بين بقايا المنهج الصورى في العصر الوسيط من ناحية ، وبين المناهج الوضعية والمادية للمفكرين الاوروبيين في العصر الحديث من ناحية اخرى . وتتضح مدى أهمية وقيمة مثل هذا المنهج ، بالاضافة الى مفهومه الجديد أيضا عن العصبية ، اذا اخذنا في الاعتبار انه توصل اليهما قبل وقت قصير من بداية عصر النهضة وفي ظل حضارة ونظام سياسي يتجهان بسرعة نحو الانهيار . ورغم أن بعض ارائه السياسية لم تكن جديدة تماما ، فان

تطبيق هاتين الوسيلتين المبتكرين لنظريته وضعتا آراءه في اطار واقعى جـــديد .

لقد أكد ابن خلدون على الدور الحيوى للقوة في أحداث تحولات في مقر السلطة السياسية داخل أى نظام ، وشرح تأثير ما قد ينتج عن ذلك من تغيرات على هيكل ودور المؤسسات السياسية كما نرى مثلا من تتبعه لمثل هذا التأثير على تشـــكيل ودور هيئة أهل الحل والعقد التى كانت تقوم في وقت ما بدور سياسي في اختيار وتنصيب الخلفاء .

لكن اعتقاده بحتمية حدوث تغيرات مستمرة ، وأسلوبه في التعبير عن ذلك كان يتسم أيضا بالنسبية . فالتخلى عن الشريعة الاسلامية ، وكذلك التحولات المستمرة للسلطة السياسية تنجم في رأيه عن الانتقال من شظف العيش في ظل البداوة الى الترف والرفاهية في ظل الحضارة . ثم يستدرك موضحا أن هذا لا يعنى بأى حال أن كل حياة مرفهة تتنافى مع تعـــاليم الدين ، أو أن أية سلطة هى بالضرورة ظالمة متعسفة . أن الانحراف عن مبادىء وتعاليم الشريعة الاسلامية وكذلك ممارسة الحكم الاستبدادى، هما في اعتقاده من سمات نظم الحكم المطلقة وحدها حيث يميل الحـــكام الى الاستئثار بكافة السلطات اشباعا لاطماعهم الخاصة ونزواتهم الانانية .

من ثم ، فان سوء استخدام الثروات وخروج الترف عن الحـــد وتطبيق الحكم المطلق تؤدى مجتمعة الى انهيار السلطة السياسية المنظمة سواء أكانت خلافة اسلامية أو اى نظام زمنى آخر مما يستتبع دمـــار العمران البشرى أى المجتمع الانسانى . ولا جدال في أن مصير هذه الانظمة يتحدد بدرجة كبيرة تبعا للأسس التى ترتكز عليها السلطة السياســية . كما اشار الى أن الطاعة مشروطة وتتوقف على عامل الرضا ، بمعنى أن رضا المحكومين يكفل الاستقرار السياسي ويضمن تأييدهم المخلص للنظام في أوقات الازمات والمحن .

أن دراسة ابن خلدون لظاهرة الملك تمثل اسهاما أكثر أصــــالة في حقل الفكر السياسى بشكل عام . فقد درس بالتفصيل الخصـــائص الرئيسية المميزة للملك وأشكاله وانماطه ووظائفه . وبأخـذه مجـــال السلطة كمعيار ، فرق ابن خلدون بين الملك الحقيقى والملك الناقص من ناحية ، وبين سلطة السيادة والسلطة السياسية داخل دولة واحدة من ناحية أخرى . لقد كشفت له تجربته ان الشريعة باعتبارها الاســـاس الدينى لسلطة الخليفة لا تمثل الشكل الوحيد لسلطة السيادة ، وأن مثل تلك السلطة العليا يمكن أن ترتكز على قوى وعوامل زمنية . ان استيعابه لهذه الاختلافات على ضوء استنتاجاته الاجتماعية والاقتصادية تجعلنا

نفترض انه يستحق عن جدارة أن يحتل مركزا وسطا بين منظرى الكنيسة الاوربيين لنظرية الحق الالهى ، وبين مفكرى العصر الحديث مثل بودان وهوبز اللذين أرسيا مبدأ السيادة على أسس زمنية .

تمثلت المعايير الاخرى التى استخدمها في تصنيفه لظاهرة الملك في دور القانون والهدف من السلطة . لقد ميز ابن خلدون بين الملك الطبيعى الذى لا يقيده شيء ، وبين الملك السياسي القائم على قوانين عقلية . ففى الحالة الاولى ، تكون ارادة الحاكم الاوتوقراطى هى القانون الاوحد الذى يستغله هذا الحكم في تحقيق أهدافه الانانية فقط . وفي الحالة الثانية ، يخضع الكافة لقوانين وضعية عقلية تضمن مصالح الشعب ايضا .

أثبت ابن خلدون ان كافة الجوانب المتعلقة بوظائف الملك وكذلك مشكلات مركز الولاء في أى نظام سياسي تتأثر بشدة بتطور المجتمع الانسانى. وقد حرص على أن يبين أن سلطة الملك تعجز عن أداء وظائفها بشكل سليم بل وربما تتعرض الى الدمار اذا لم تفرض قيود على مجالات نشاطاتها وأسلوب ممارستها . لهذا أنكر ابن خلدون على الملك اى حق في التدخل في الشئون التجارية لرعاياه ، وذلك كقيد على مجال سلطته وهى نظرة جد تقدمية بالنسبة للفكر الاقتصادى والسياسي السائد في القرن الرابع عشر . ثم فرض ابن خلدون قيودا أخرى على أسلوب ممارسة السلطة ليس فقط بالتأكيد على استحالة الاستغناء عن سن قوانين عقلية ، وانما ايضا بالتوصية بالاسلوب الذى يجب تطبيق تلك القوانين به ، وذكر في هذا الصدد ، أن الرفق والخصال الحميدة لصاحب الملك هى من المتطلبات الاسياسية لتحقيق التفاهم المتبادل بين الحاكم والمحكوم ، وتدعيم السلطة ، وضمان الاستقرار السياسي .

خامسا :

على ضوء دراستنا والفروض التى انتهينا اليها حتى الآن، يتعذر على المرء أن يتصور أن ابن خلدون وضع نظريته بطريقة عفوية او بلا هدف محدد . فهو كعالم سياسة في ذلك الوقت ، كان ملتزما بقضية محددة ويهتدى في تفسيراته بالوسيلتين الجديدتين اللتين ابتكرهما . ورغم أنه هو ايضا قدم الاعذار للتحولات الاولى التى طرأت على السلطة السياسية في أعقاب الفتنة الكبرى ، الا انه وضع قيودا هامة كما أوضحنا على الاتجاه التنازلى الذى اتسمت به تبريرات بعض فقهاء السنة السابقين عليه وهى قيود ساعدت نظريا على الاقل في موازنة التنازلات الشديدة التى اقدم عليها هؤلاء .

هذا ونعتقد ان اسهامه الحقيقيى في النظرية السنية للخلافة يكمن في

موقفه هذا،وكذلك في نظريته التى فصل فيها تفسيره العقلانى الذى تمكن من خلاله في رأينا - وعلى صعيد التنظير - من اعادة بناء الجسور بين الخلافة والشريعة الاسلامية . والواقع أن جانبا كبيرا من نظريته السياسية يقدم نظرة موضوعية جديدة للنظرية السنية على ضوء عاملين هامين هما : التغيرات التاريخية الكبرى التى هزت كيان العالم الاسلامى . وانتشار نظم الحكم الزمنية التى تناولها تحت اسم **الملك** .

وعلى الرغم من زوال الخلافة نفسها كنظام سياسي فعال ، فان الواقعية والطابع العلمى للنظرية السياسية لابن خلدون ، يظلان بلا منافسة من قبل أى كتاب آخر تناول نفس القضايا ، ومن الواضح أنه ليس من قبيل الصدف ، أن كثيرا من المفكرين والكتاب المسلمين والعرب المعاصرين - سواء اتفقوا او اختلفوا مع وجهات نظره - يرجعون الى المقدمة بهدف الدراسة الجادة والاستنارة بآرائه ، بينما لا يستشهدون الا في النادر بالنظريات السياسية التبريرية للفقهاء السابقين عليه ، أو مدرسة الفكر المثالى للفارابى .

أن الواقعية والمرونة هما من بين أهم السمات المميزة للنظرية السياسية لابن خلدون . لقد كان هدفه هو اثبات امكانية حماية المجتمع الانسانى من الفوضي وسوء استخدام الرفاهية والسلطة عن طريق تطبيق الشريعة الاسلامية باعتبارها السلطة العليا للسيادة في النظام السياسي . كان ذلك هو مثله الاعلى المتمثل في نوع الحكم الذى اتبعه الخلفاء الراشدون والذى يكفل السعادة للانسان في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

فاذا تلاشي هذا النمط الفريد من أنواع الحكم ، فانه يفضل النمط الجديد المتمثل في مزيج من الخلافة والملك . وقد استهدف تفسيره العقلانى اثبات أن هذا النمط الثانى لم يبتعد كثيرا عن النمط الفريد المبكر ، وبالتالى يمكنه التكيف مع تعاليم وأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية . فاذا حدث نتيجة للتدهور اللاحق للخلافة أن اضمحل ذلك النمط الثانى وحل محله نظام ملك زمنى بحت ، فان ابن خلدون يدين ذلك التحول الاخير ، ويؤكد دون لبس أن الملك القائم على قوانين عقلية هو وحده القادر على البقاء والحفاظ على العمران البشرى .

تأسيسا على كل ذلك ، نعتقد أن الاهداف الرئيسية التى يمكن استخلاصها من تفسيره العقلانى لتطورات الخلافة الاسلامية ودراسته التفصيلية لظاهرة الملك ، هى دفاعه الثابت عن العمران البشرى ضد الدمار الذى قد ينجم عن الفوضي أو الحكم المطلق ، ثم دفاعه عن سيادة القيم العليا وحكم القانون

« تم بحمد الله »

المصــــادر

ملاحظـــــة :

١ ـ اعتمدنا في هذه الدراسة على طبعتين لمقدمة ابن خلدون . الاولى بالعربية تحقيق الاستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى ، والثانية بالانكليزية اعداد وترجمة البروفيسور فرانز روزنتال ، وذلك لتسـهيل المزيـد من الدراسات المقارنة خاصة وان تلك الطبعة الاخيرة تحيل بســـهولة الى طبعتى كاترمير ودوسلان . وسنكتفى في الاشارة الى طبعة وافى بكلمة المقدمة ، بينما نستخدم الرمز MR للاشارة الى المقدمة ترجمـــة روزنتال .

٢ ـ الموضحة ادناه هي المصادر الاساسية العربيـــة والاوربية ، وليس كل المصادر المذكورة في الحواشي .

المصــــادر العربية

ابن جرير الطبرى ، **تاريخ الامم والملوك** ، القاهرة ١٩٣٩ .

ابن ســـــعد ، **الطبقات الكبرى** ، بيروت ١٩٦٠ .

أبو الحسن الماوردى ، **الاحكام السلطانية** ، القاهرة ١٢٩٨ هـ .

أبو محمد بن هشام : سيرة النبى ، القاهـــرة .

الســـــيوطى ، تاريخ الخلفاء ، القاهرة ١٩٥٢ .

بطرس البستانى : دائرة المعارف ، ١١ جـــزء ، بيروت ١٨٧٦ — ١٩٠٠ .

حسن سعفان ، « سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون » في أعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهـــرة ١٩٦٢ .

ساطع الحصرى ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ١٩٥٣ .

طـــه حســـين ، الفتنة الكبرى ، جزآن ، القاهرة ١٩٥٩ .

عبد الرحمن بن خلدون ، كتاب العبروديوان المبتدأ والخبر ... ، ٧ أجزاء ، القاهرة بولاق ١٢٨٤ هـ . /١٨٦٧ — ٦٨ م .

عبد العزيز عزت ، « تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون » ، في أعمال مهرجان ابن خلدون .

على الوردى ، منطـــق ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ .

على عبد الواحد وافى ، مقدمة ابن خلدون ، ٤ أجزاء ، الطبـــعة الاولى ، القاهرة .. ١٩٥٧ .

محمد بن تاويت الطنجى ، (تحقيق) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ، القاهرة . ١٣٧٠ هـ . / ١٩٥١ م .

محمد حلمى مراد ، « أبو الاقتصاد ، ابن خلدون » ، في أعمـــــال مهرجان ابن خلدون .

محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، الطبـــعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٠ .

محمـــد نـــــور : « ابن خلدون كمفكر اجتماعى عربى » ، في أعمال مهرجان ابن خلدون .

المصـــادر باللغات الاوروبية

AHMAD, Manzooruddin —, "The Classical Muslim State", in : Islamic Studies, Karachi, September 1962.

ALATAS, Syed H. —, Reflections on the Theories of Religion, The Hague 1963.

ARENDT, Hanna —, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1962.

ARISTOTLE, *The Ethics*, "The Penguin Classics", London 1961.

ARNOLD, Thomas W. —, *The Caliphate*, Oxford 1924.

AYAD, Kamil —, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Haldūns*, Stuttgart and Berlin 1930.

BARNES, H. E. —, "Sociology before Comte", in : *American Journal of Sociology*, XXIII, 1917.

———, and H. BECKER, *Social Thought from Lore to Science*, New York 1961 (first published in 1938).

Bibliotheca Orientalis XVII, 1960.

DE BOER, Tj. —, *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart 1901.

BOUSQUET, G. H. —, *Ibn Khaldoun : Les Textes Sociologiques et Economiques de la Mouqaddima, 1375-1379, Paris 1965.*

BOUTHOUL, Gaston —, *Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale*, Paris 1930.

———, "L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun", in : *Revue Internationale de Sociologie* XL, 1932.

———, Préface to M. de Slane, *Les Prolégomènes Historiques d'Ibn Khaldoun*, Paris 1934, Tome I.

BRECHT, Arnold —, *Political Theory*, Princeton 1959.

BRUNSCHVIG, R. —, *La Berbérie Orientale sous les Hafsides, des Origines à la Fin du XVème Siècle*, 2 vols., Paris 1957.

DURKHEIM, Emile —, *De la Division du Travail Sociale*, Paris 1893.

———, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris 1919.

Encyclopedia of Islam, new edition, vol. I, Leiden 1960.

FARIS, N. A. —, "Development in Arab Historiography as reflected in the Struggle between Alî and Mu'âwiya", in : *Historians of the Middle East*, editors : B. Lewis and P. M. Holt, London 1962.

FLINT, R. —, *History of the Philosophy of History in France, Belgium, and Switzerland*, Edinburgh 1893.

GABRIELI, Francesco —, "Il concetto della 'asabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldun", in : ***Atti, R. Accademia delle Scienze di Torino***, LXV, 1930.

———, "Asabiyya", in : ***Encyclopedia of Islam***, new edition, Leiden.

GARDET, Louis —, *La Cité Musulmane*, Paris 1954.

GIBB, H. A. R. —, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", repr. in : *Studies on the Civilization of Islam*. Ed. by Shaw and Polk, Boston 1962, referred to in our study as *Studies*....

———, "Some Considerations on the *Sunni* Theory of the Calipate", in : *Studies*..

———, "Al-Mâwardî's Theory of the Caliphate", in : *Studies*..

———, "Structure of Religious Thought in Islam", in : *Studies*..

———, "The Evolution of Government in Early Islam", in : «An Interpretation of Islamic History», in : Studies.. *Studies*..

———, *Muhammedanism*, Oxford 1953.

———, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1954.

GOBINEAU, Arthur de —, *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*, 2 vols., Paris 1884 (first published in 1853).

HOSTELET, G. —, "Ibn Khaldûn, Un Précurseur Arabe de la Sociologie au XIVème Siècle", in : *Revue de l'Institut de Sociologie, I*, Bruxelles 1936.

HUSSEIN, Taha —, *La Philosophie Sociale d'Ibn Khaldûn*, Paris 1917.

ISSAWI, Ch. —, *An Arab Philosophy of History : Selections from The Prolegomena of Ibn Kaldûn of Tunis*, (Wisdom of The East Series), London 1950.

KERR, Malcolm H. —, *Islamic Reform*, Berkeley and Los Angeles 1966.

KHEMIRI, Tahir —, "Der 'Asabiya-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldûn", in : *Der Islam*, XXIII, 1936

MACDONALD D. B. —, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Lahore 1960.

MACHIAVELLI, *The Prince*, "The Penguin Classics", London 1961.

MAHDI, Muhsin —, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, London 1957.

MAHMASANI, Sobhi —, *Les Idées Economiques d'Ibn Khaldoun*, Lyon 1932.

MARTINDALE, Don —, *Community Character & Civilization*, London 1963.

MERRIAM Ch. and BARNES H., *A History of Political Theories*, N.Y. 1924.

NASH'AT, M. A. —, "Ibn Khaldûn, Pioneer Economist", in : *L'Egypte Contemporaine*, XXXV, Cairo 1945.

NIEBUHR, R. —, Reinhold Niebuhr on Politics, in : H. S. KARIEL'S, *Sources in Twentieth Century Political Thought*, London 1964.

PETERSEN, Erling L. —, *Alî and Mu'âwiya in Early Arabic Tradition*, Copenhagen 1964.

PLATO, *The Republic*, "The Penguin Classics", London 1963.

RAHMAN, Fazlur —, "Concepts Sunna, Ijtihâd and Ijmâ'in the Early Period", in : *Islamic Studies*, Karachi March 1962.

ROSENTHAL, Erwin —, *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat*, Munich and Berlin, 1932.

———, "Ibn Khaldûn : A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", in : *Bulletin of the John Rylands Library, vol.* XXIV, 2, 1940.

———, "Ibn Jaldun's Attitude to the Falâsifa", in : *Al-Andalus*, XX, I, 1955.

———, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, 2nd. ed., 1962.

———, *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965, pp. 17-27.

ROSENTHAL, Franz —, editor, *The Muqaddima of Ibn Khaldûn. An Introduction to History*, 3 vols., New York 1958.

SABINE, George H. —, *A History of Political Theory*, London 1963.

SCHACHT, Joseph —, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.

———, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

SCHMIDT, N. —, *Ibn Khaldûn : Historian, Sociologist and Philosopher*, New York 1930.

SHARIF, M. M. —, editor *A History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Wiesbaden 1966.

SOROKIN, Pitirim A. —, *Social and Cultural Dynamics*, N.Y. 1937.

———, *Society, Culture and Personality*, New York 1962.

Speculum, XXXV, I, 1960.

TOYNBEE, Arnold J. —, *A Study of History*, 12 vols., London 1935-1961.

TYAN, Emile —, *Institutions du Droit Public Musulman*, Tome Premier, *Le Califat*, Paris 1954.

WALZER, Richard —, "Aspects of Islamic Political Thought : al-Fârâbî and Ibn Khaldûn", in : *Oriens*, 16, 1963.

WATT, W. Montgomery —, *Islam and the Integration of Society*, London 1961.

———, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1962.

WENSINCK, R. A. J. —, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.

فهرس الأعــلام

(ا)

(ب)

(ت)

(ج)

كتب وبحوث أخرى للمؤلف

الكتب :

ـ النظرية السياسية لابن خلدون (رسالة دكتوراه بالانكليزية) . بريل لا يدن هولندا ١٩٦٧ .
ـ أزمة الفكر الصهيونى المعاصر ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٧١ .
ـ مشاكل الحكم في أفريقيا ـ دار مكتبة الفكر ـ طرابلس وبيروت ١٩٧٤ .
ـ مناهج البحث في السياسة ـ مطبعة جامعة بغداد ـ بغداد ١٩٧٨ .
ـ الايديولوجيات السياسية المعاصرة (قضايا ونماذج) ـ كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع الكويت ١٩٧٩ .

البحوث :

ـ الاقليمية والعالمية في الفكر السياسي (بالانكليزية) . مجلة مصر المعاصر . القاهرة أكتوبر ١٩٦٩ .
ـ منهج ابن خلدون في علم العمران مجلة مصر المعاصرة . القاهرة . أبريل ١٩٧٠ .
ـ الزنجية في الفكر السياسي . مجلة العلوم القانونية والاقتصادية . كلية الحقوق بجامعة عين شمس . يوليو ١٩٧٢ .
ـ الجوانب التنظيمية في المؤتمرات الدولية . مجلة الادارة . القاهرة . أكتوبر ١٩٧٢ .
ـ هل تتحكم القومية أو الدين في تطور التاريخ ؟ دراسة أيديولوجية مقارنة . مجلة القانون والسياسة . الجامعة المستنصرية . بغداد . أيلول . ١٩٧٦ .
ـ مقدمة لدراسة النظام السياسي في سوريا . مجلة العلوم القانونية والسياسية . جامعة بغداد . أيلول ١٩٧٨ .
ـ الايديولوجية السياسية (ماهيتها . دورها . علاقتها بالحقائق والقيم) . مجلة مصر المعاصرة . أكتوبر ١٩٧٨ .

عن المؤلف :

نال درجاته العلمية في النظرية السياسية والقانون الدولى العام والعلاقات الدولية من جامعات القاهرة وامستردام ولايدن وركز دراسات العلاقات الدولية التابع لأكاديمية القانون الدولى في لاهاى . قام بتدريس الفكر السياسي والاقتصادى لابن خلدون بكلية الشريعة والقانون بجامعة الازهر . حاضر في النظرية السياسية والايديولوجيات ومناهج البحث السياسية ومشاكل التنمية في العالم الثالث بجامعات بغداد والمستنصرية والكويت .